IOTA UNUM

Romano Amerio

(Versión corregida. Septiembre 2011)

Estudio sobre las transformaciones en la Iglesia en el siglo XX

Porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra que pase una sola iota (iota unum) o una tilde de la ley, sin que todo se verifique (Mateo 5,18)

Advertencia al lector

No existe una diversidad de claves (como se dice hoy) con las que pueda leerse este libro. El sentido que se le debe atribuir es el sentido que posee tomado unívocamente en su inmediato significado literal y filológico.

Por tanto no existen en él intenciones, expectativas u opiniones distintas de las que el autor ha introducido, y tras de las cuales alguien pudiese estar buscando. La intención del autor del libro en nada difiere de la intención de su libro, salvo en aquellos lugares donde, como puede suceder, pudiese haber escrito mal: es decir, dicho lo que no quería decir.

El autor no tiene ninguna nostalgia del pasado, porque tal nostalgia implicaría un repliegue del devenir humano sobre sí mismo, y por consiguiente su perfección. Tal perfección terrenal es incompatible con la perspectiva sobrenatural que domina la obra. Tampoco las *res antiquae* a las que se refiere la frase de Ennio que abre el volumen son cosas anteriores (*antiquus* viene de *ante*) a nuestra época, sino anteriores a cualquier época: pertenecen a una esfera axiológica considerada indefectible. Si hay una referencia en este libro, es solamente a dicha esfera. No pretenda el lector buscar otra.

Debo y manifiesto un vivo agradecimiento al Dr. Carlo Cederna y al Prof. Luciano Moroni-Stampa, que me han ayudado con los ojos y con la inteligencia en la revisión del borrador y en la composición tipográfica de este libro.

Tabla de abreviaturas y algunos documentos utilizados

- Apostolicam Actuositatem (Concilio Vaticano II, decreto sobre el apostolado de los seglares)

- **AAS** Acta Apostolicae Sedis
- **CIDS** Centro informazione documentazione sociale
- **DENZ** Enchiridion symbolorum II, 195 831
- **DC** Documentation Catholique
- Dei Verbum (Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación)
- Gaudium et Spes (Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual)
- Humanae Vitae (encíclica de Pablo VI de 25-7-68 sobre la regulación de la natalidad)
- **ICI** Informations Catholiques Internationales
- **Inf** Infierno, Cantiga 1 de la Divina Comedia de Dante
- Lumen Gentium (Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia)
- **OR** L'Osservatore Romano
- Optatann Totius (Concilio Vaticano II, decreto sobre la formación sacerdotal)
- **Par** Paraiso, Cantiga 111 de la Divina Comedia de Dante
- **Purg** Purgatorio, Cantiga II de la Divina Comedia de Dante
- **RI** Relazioni Internazionali
- Sacrosanctum Concilium (Concilio Vaticano II, Constitución sobre la sagrada liturgia)
- Unitatis Redintegratio (Concilio Vaticano II, decreto sobre el ecumenismo)

Capítulo 1

La crisis

1.1. Aclaraciones sobre léxico y método

En la precisión del vocabulario estriba la salud del discurso. En efecto, discurrir es pasar de una idea a otra, pero no de cualquier manera ni mediante nexos fantásticos, sino de un modo establecido y mediante nexos lógicos. Por tanto, la declaración preliminar de los términos es un principio de claridad, coherencia y legitimidad en la argumentación.

Para la portada de este libro he preferido el término transformación al de crisis por dos razones. Primera, porque crisis (como lo dice la misma palabra) es un hecho puntual incompatible con la duración. Los médicos contraponen el día crítico o decretorio a la lisis, proceso que se desenvuelve con una duración. Sin embargo, el fenómeno sobre el cual versa este libro es un fenómeno diacrónico que tiene lugar a lo largo de décadas. Segunda, porque crisis es un momento de resolución entre una esencia y otra, o entre dos estados distintos por naturaleza. Tales son por ejemplo el salto entre la vida y la muerte (en biología) o entre la inocencia y el pecado (en teología). Por el contrario, no es crisis la variación accidental dentro de una misma cosa. El hecho que da origen al zigoto es una crisis, pero el cambio de color de la hoja del verde al marrón no lo es.

Por consiguiente, para hablar con exactitud solamente debería utilizarse el término crisis cuando se verificase un extraordinario movimiento histórico capaz de dar a luz un cambio esencial y de fondo en la vida humana. Una variación puede constituir una crisis, pero el punto de partida de nuestra investigación no es que las transformaciones estudiadas en este libro puedan ser identificadas como tales. Pese a ello, y siguiendo el uso común, denominaremos también crisis a aquellos fenómenos que, aun no respondiendo al concepto así delimitado, sin embargo se le aproximan. Para huir de la acusación

que pudiese planteársenos de haber realizado una selección interesada dentro de cantidad tan grande de pruebas y documentos, hemos fijado el siguiente criterio: puesto que debíamos demostrar las transformaciones de la Iglesia, no hemos fundamentado nuestro discurso sobre una porción cualquiera de las casi infinitas publicaciones concernientes a ella, sino sólo sobre los documentos que más ciertamente expresan la mente de la Iglesia. Nuestras citas son de textos conciliares, actas de la Santa Sede, alocuciones papales, declaraciones de cardenales y obispos, pronunciamientos de Conferencias Episcopales, y artículos del *Osservatore Romano*.

Todo lo incluído en nuestro libro son manifestaciones oficiales u oficiosas del pensamiento de la Iglesia jerárquica. Naturalmente, y aunque siempre de modo secundario, también hemos citado libros, discursos y hechos ajenos a ese ámbito, pero sólo como demostración de la prolongación y expansión de posiciones ya expresadas o contenidas (virtual pero necesariamente) en la primera categoría de alegaciones. El objeto de nuestra investigación es parcial (¿cuál no lo es?), pero nuestra perspectiva, no.

1.2. Negación de la crisis

Algunos autores niegan la existencia o la singularidad de la actual desorientación de la Iglesia, [1] aduciendo la dualidad y antagonismo existentes entre la Iglesia y el mundo o entre el reino de Dios y el reino del hombre, antagonismo inherente a la naturaleza del mundo y de la Iglesia. Pero tal negación no nos parece correcta, porque la oposición verdaderamente esencial no tiene lugar entre el Evangelio y el mundo entendido como totalidad de las criaturas (a quienes Cristo viene a salvar), sino entre el Evangelio y el mundo en cuanto *in maligno positus* (I Juan 5, 19), marcado por el pecado y orientado hacia el pecado, y por el cual Cristo no reza (Juan 17, 9).

Dicha oposición esencial podrá ampliarse o reducirse según que el mundo como totalidad coincida más o menos con el mundo del Maligno, pero jamás debe olvidarse esa distinción ni creer esencial una oposición que, con extensión e intensidad diversas, es solamente accidental.

1.3. Error del cristianismo secundario

A causa de dicha diversidad de intensidad y extensión queda excluída la opinión de quienes niegan haber existido un tiempo en el cual la Iglesia haya penetrado el mundo mejor que en otros, y el Cristianismo tenido más éxito

[1] Ver la gran encuesta de la revista *Esprit*, agosto-septiembre 1946.

(es decir, actualizado mejor las potencialidades que le son propias) [2]. Tales habrían sido los tiempos de la Cristiandad medieval, precisamente en relación a los de la era moderna.

Quienes niegan la existencia de esos siglos privilegiados se apoyan principalmente en la persistencia, tanto entonces como ahora, de guerras, servidumbres, opresión de los pobres, hambre e ignorancia, consideradas incompatibles con la religión y de cuya ineficacia constituirían incluso una prueba. Como dichas miserias han existido y siguen existiendo en el género humano, parecería no haber sido éste redimido ni ser redimible por el Cristianismo.

Ahora bien, posiblemente esta opinión cae en ese error que llamamos Cristianismo secundario: se juzga a la religión por sus efectos secundarios y subordinados en orden a la civilizacióón, haciéndolos prevalecer y sobreponiéndolos a los sobrenaturales que la caracterizan. Subyacen aquí los conceptos mismos de civilización y progreso, tratados más adelante (§§30.3-30.4 y §§32.1-32.3).

1.4. La crisis como inadaptación

Más común es la opinión según la cual la crisis de la Iglesia es una crisis de inadaptación a los avances de la civilización moderna, consistiendo su superación en una apertura o, según el lema de Juan XXIII, un *aggiornamento* del espíritu de la religión para hacerlo converger con el espíritu del siglo.

A este propósito conviene observar cómo la penetración del mundo por obra de la Iglesia es connatural a la Iglesia, levadura del mundo (Luc. 13, 21), y puede comprobarse históricamente que procedió a ocupar todos los órdenes de la vida temporal: ¿no regía incluso el calendario y los alimentos?

A tal extremo llegó dicha ocupación, que contra ella se levanta la acusación de haber usurpado lo temporal, y se exige su separación y su purgación. En realidad la acomodación de la Iglesia al mundo es una ley de la religión (que proclama a un Dios hecho hombre por condescendencia) y de la historia (que muestra una constante mescolanza, unas veces progresiva y otras regresiva, de la Iglesia con las cosas del mundo).

Sin embargo, la acomodación esencial de la Iglesia no consiste en conformarse al mundo (*nolite conformari huic seculo* (no os acomodéis a este siglo), Rom. 12, 2), sino en modelar su propia contraposición al mundo según las diversas circunstancias históricas, así como en ir modificando, y no suprimiendo, esa contraposición esencial.

[2](N. del T.) El autor juega con el significado de los verbos *riuscire* (tener éxito) y *uscire* (salir, en este caso con el sentido metafísico de pasar de la potencia al acto)

De este modo, frente al Paganismo, el Cristianismo sacó a relucir una virtud opuesta, rechazando el politeísmo, la idolatría, la esclavitud de los sentidos, o la pasión de gloria y de grandeza: en suma, sublimando todo lo terrestre bajo una mirada teotrópica, ni tan siquiera barruntada por los antiguos. No obstante, al practicar tal antagonismo hacia el mundo, los cristianos vivían en el mundo como si en él estuviese su destino. En la Epístola a Diognete aparecen como indistinguibles de los paganos en todas las costumbres de la vida [3] .

1.5. Adaptaciones de la oposición de la Iglesia al mundo

De modo similar, ante los bárbaros la Iglesia no asumió la barbarie, sino que se revistió de civilización; y en el siglo XIII, contra el espíritu de violencia y de avaricia, asumió el espíritu de mansedumbre y de pobreza con el gran movimiento franciscano; y no aceptó el renaciente aristotelismo, sino que rechazó con energía la mortalidad del alma, la eternidad del mundo, la creatividad de la criatura y la negación de la Providencia, contraponiéndose así a todo lo esencial de los errores de los Gentiles.

Y siendo aquéllos los artículos principales de la filosofía de Aristóteles, puede decirse que la Escolástica consistió en un aristotelismo «desaristotelizante». Esta operación la ve Campanella alegóricamente simbolizada en el cortar la cabellera y las uñas a la bella mujer a la que se hace prisionera (Deut. 21, 12). Y más tarde no se acomodó al subjetivismo luterano subjetivizando la Escritura y la religión, sino reformando, es decir, dando nueva forma, a su principio de autoridad. Finalmente, no se amilanó ante la tempestad racionalista y cientificista del siglo XIX diluyendo o cercenando el dato de fe, sino que, al contrario, condenó el principio de la independencia de la razón. Tampoco acogió el impulso subjetivista renacido en el modernismo, antes bien lo contuvo y lo castigó.

Por tanto puede decirse en general que el antagonismo del catolicismo con el mundo es invariable, variando solamente sus modalidades, y haciéndose expresa la oposición en aquellos artículos y en aquellos momentos en los cuales el estado del mundo exige que el antagonismo sea declarado y profesado. De hecho la Iglesia proclama la pobreza cuando el mundo (y ella misma) se prosterna ante la riqueza, la mortificación cuando el mundo sigue los engañosos halagos de las tres concupiscencias, la razón cuando el mundo se

[3] ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, 97. Ed. Herder. Barcelona-Friburgo-Roma, 1959.

dirige al ilogicismo y al sentimentalismo, la fe cuando el mundo se extasía ante la ciencia.

La Iglesia contemporánea, por contra, va buscando *algunos puntos de convergencia entre el pensamiento de la Iglesia y la mentalidad característica de nuestro tiempo* (OR, 25 julio 1974).

1.6. Más sobre la negación de la crisis

No faltan, aunque a decir verdad son poco frecuentes, quienes niegan la actual desorientación de la Iglesia, e incluso quienes contemplan este *articulus temporum* como renovación y florecimiento.

Esta negación de la crisis podría apoyarse en algunas alocuciones de Pablo VI, pero éstas se encuentran compensadas y sobradamente superadas por tantas o más en sentido contrario. Un testimonio singular del pensamiento papal es el discurso de 22 de febrero de 1970 [4] . Después de haber admitido que la religión está retrocediendo, el Papa sostiene sin embargo que *es un error detenerse en el aspecto humano y sociológico, porque el encuentro con Dios puede nacer de procesos alejados de cálculos puramente científicos: el futuro se escapa a nuestras previsiones.*

Aquí parece confundirse aquello que Dios puede mediante potencia absoluta, como dicen los teólogos, con lo que puede mediante potencia ordenada, o sea, dentro del orden de naturaleza y de salvación instituido por Él mediante libre decisión y único realmente existente [5] .

A causa de tal confusión, el problema de la crisis resulta eludido. En realidad, introduciendo el concepto de una acción que Dios realizaría fuera del orden querido de facto por Él, aquello que se deplora en la religión considerada históricamente (la crisis) resulta imposible de deplorar. Es muy cierto que *el encuentro con Dios puede producirse a pesar de una actitud hostil hacia la religión*, pero nihil ad rem.

Si se contempla lo que Dios puede hacer mediante su potencia absoluta se desemboca en la taumaturgia, y entonces puede llegarse hasta obviar la contradicción y sostener, como hace el Papa en otra alocución, que *cuanto más indispuesto está el hombre moderno hacia lo sobrenatural, más dispuesto está*. ¿Por qué no habría de estarlo, considerando la potencia absoluta de Dios?

[4] Los discursos papales serán citados siempre con la fecha con la que aparecieron en el OR.

[5] Summa theol., I, q. 25, a. 5 ad primum.

1.7. El Papa reconoce el desastre

En muchos momentos en los cuales su espíritu recusaba el *loquimini nobis placentia* [6] (Is. 30, 10), Pablo VI definió con fórmulas dramáticas el declive de la religión.

En el discurso al Seminario lombardo en Roma del 7 de diciembre de 1968 dijo que *la Iglesia se encuentra en una hora inquieta de autocrítica o, mejor dicho, de auto demolición. Es como una inversión aguda y compleja que nadie se habría esperado después del Concilio. La Iglesia está prácticamente golpeándose a sí misma.*

No insistiré en el famoso discurso del 30 de junio de 1972, en el cual el Papa afirma tener la sensación de que *por alguna rendija se ha introducido el humo de Satanás en el templo de Dios.* Y proseguía: *También en la Iglesia reina este estado de incertidumbre. Se creyó que después del Concilio vendría una jornada de sol para la historia de la Iglesia. Ha llegado, sin embargo, una jornada de nubes, de tempestad, de oscuridad.*

Y en un pasaje posterior igualmente célebre, el Papa encontraba la causa del desastre general en la acción del Diablo (de la fuerza del mal, que es persona de perdición), refiriendo así todo su análisis histórico a una línea etiológica ortodoxa, para la cual el *princeps huius mundi* (aquí *mundus* se refiere a la oposición auténtica mencionada en 4) no es una metáfora del pecado puramente humano y del kantiano *radikal Böse*, sino una persona realmente actuante y coadyuvante con la voluntad humana. En el discurso del 18 de julio de 1975 el Papa pasaba del diagnóstico y la etiología a la terapia del mal histórico de la Iglesia, demostrando comprender bien cómo en mayor medida que un asalto exterior, aflige a la Iglesia una disolución interior. Con vehemente y afectuosa conmoción exhortaba: *¡Basta con la disensión dentro de la Iglesia! ¡Basta con una disgregadora interpretación del pluralismo! ¡Basta con la lesión que los mismos católicos infligen a su indispensable cohesión! ¡Basta con la desobediencia calificada de libertad!*

Esta desorientación continúa siendo atestiguada por sus sucesores. Juan Pablo II, con ocasión de un congreso para las Misiones populares, describió en estos términos la situación de la Iglesia (OR, 7 febrero 1981): *Es necesario admitir con realismo, y con profunda y atormentada sensibilidad, que los cristianos hoy, en gran parte, se sienten extraviados, confusos, perplejos, e incluso desilusionados; se han esparcido a manos llenas ideas contrastantes con la verdad revelada y enseñada desde siempre; se han propalado verdaderas y propias herejías en el campo dogmático y moral, creando dudas, confusiones, rebeliones; se ha manipulado incluso la liturgia; inmersos en el relativismo*

[6] «Habladnos de cosas agradables»

intelectual y moral, y por esto en el permisivismo, los cristianos se ven tentados por el ateísmo, el agnosticismo, el iluminismo vagamente moralista, por un cristianismo sociológico, sin dogmas definidos y sin moral objetiva.

1.8. Pseudo-positividad de la crisis. Falsa teodicea

Algunos llegan mucho más allá de la negación de la crisis, intentando configurarla como un fenómeno positivo. Se basan para este fin sobre analogías biológicas, hablando de fermento y de crisis de crecimiento. Son *circiterismos* [7] y metáforas que no pueden formar parte de un discurso lógico ni de un análisis histórico.

En cuanto a los fermentos (convertidos en lugar común de la literatura postconciliar por quienes pretenden «vestir a la mona de seda»), aunque puede adoptarse la analogía biológica, es necesario distinguir entre fermentos productores de vida y fermentos productores de muerte: no se confunda, por ejemplo, el saccaromycetes aceti con el saccaromycetes vini.

No toda sustancia que fermenta da origen a un plus, o a algo mejor.

También la putrefacción cadavérica consiste en un vigoroso pulular de vida, pero supone la descomposición de una sustancia superior.

Y en cuanto a decir que es una crisis de crecimiento, se olvida que también las fiebres de crecimiento son un hecho patológico contra el cual se combate, pues el crecimiento natural de un organismo no conoce tales crisis ni en el reino animal ni en el reino vegetal. Además, quien abusa de esas analogías biológicas gira en un círculo vicioso, al no estar en disposición de probar que a la crisis vaya a seguir el crecimiento (como mucho, eso se sabrá en el futuro) y no la corrupción.

En el OR de 23 julio 1972, introduciendo otra analogía poética, se escribe que los actuales gemidos de la Iglesia no son los gemidos de una agonía, sino los de un parto, mediante el cual está llegando al mundo un nuevo ser: es decir, una nueva Iglesia.

Pero, ¿puede nacer una Iglesia nueva? Tras una envoltura de metáforas poéticas y un batiburrillo de conceptos, se oculta aquí la idea de algo que según el sistema católico no puede suceder: que el devenir histórico de la Iglesia pueda ser un devenir de fondo, una mutación sustancial, una conversión

[7] Me parece necesario este término para dar cuenta de una característica del mundo contemporáneo dentro y fuera de la Iglesia. Deriva del adverbio latino *circiter* (que significa «aproximadamente», «más o menos»). Dicho término fue abundantemente utilizado por GIORDANO BRUNO en los Diálogos. De él lo retomamos como perfectamente adecuado a nuestro objeto.

de una cosa en su contraria. Al contrario, según el sistema católico el devenir de la Iglesia tiene lugar a través de unas vicisitudes en las cuales cambian las formas accidentales y las coyunturas históricas, pero se conserva idéntica y sin innovación la sustancia de la religión.

La única renovación admitida por una eclesiología ortodoxa es la renovación escatológica, con una nueva tierra y un nuevo cielo; o dicho de otra manera, la final y eterna reordenación del universo creado, liberado en la vida eterna de la imperfección (no de la inherente a su limitación, sino de la del pecado) mediante la justicia de las justicias.

Existieron en el pasado otros esquemas que consideraban esta reordenación como un acontecimiento propio de la historia terrena y una instauración del reino del Espíritu Santo, pero tales esquemas pertenecen a las desviaciones heréticas. La Iglesia deviene, pero no muta. No se da en ella ninguna novedad radical.

El cielo nuevo y la tierra nueva, la nueva Jerusalén, el cántico nuevo, el mismo nuevo nombre de Dios, no son realidades de la historia de este mundo, sino del otro. La tentativa de impulsar al Cristianismo más allá de sí mismo hasta *una forma desconocida de religión, una religión que nadie hasta hoy ha podido imaginar ni describir*, como no se recata en escribir Teilhard de Chardin [8] es un paralogismo y un error religioso: un paralogismo, porque si la religión cristiana debe transmutarse en algo totalmente distinto resulta imposible dar a las proposiciones del discurso idéntico sujeto, y desaparece la continuidad entre la Iglesia actual y la futura; un error religioso, porque el reino que no es de este mundo conoce mutaciones en el tiempo (que es una categoría accidental), pero no en la sustancia.

De esta sustancia, *iota unum non praeteribit*: ni siquiera un ápice cambiará. Teilhard no podría preconizar un caminar del Cristianismo hasta más allá de sí mismo si no fuese porque olvida que caminar hasta fuera de sí mismo, o dicho de otra forma, traspasar la frontera (ultima linea mors) [9] , significa morir: y así, el Cristianismo debería morir, o más bien morir para no morir. En §§5.7-5.8 volveremos sobre este argumento.

1.9. Nuevas confesiones de la crisis

La entidad de cada ente coincide con su unidad interna, tanto en un individuo físico como en un individuo social y moral. Si se desmembra y

[8]Ver la edición de sus obras completas, vol. VII, p. 405. Expresiones como *surhumaniser le Christ*, *métachristianisme*, *Dieu transchrétien* y similares, demuestran tanto la aptitud del ilustre jesuita para el neologismo como su debilidad de pensamiento.

[9]La muerte es la última meta (Horacio).

escinde el organismo, el individuo muere y se transforma en otro distinto. Si las intenciones y las voluntades de las mentes asociadas divergen o están divididas, concluye entonces la convergencia *in unum* de las partes y desaparece la comunidad. Por tanto también en la Iglesia, que indudablemente es una sociedad, la disolución interna produce una ruptura de la unidad y consiguientemente de su ser.

Esa ruptura de la unidad está ampliamente reconocida en el discurso de Pablo VI del 30 de agosto de 1973, lamentando *la división, la disgregación que, por desgracia, se encuentra ahora en no pocos sectores de la Iglesia*, y proclama inmediatamente que *la recomposición de la unidad, espiritual y real, en el interior mismo de la Iglesia, es hoy uno de los más graves y de los más urgentes problemas de la Iglesia*.

Y en el discurso del 23 de noviembre de 1973 el Papa se refiere también a la etiología de semejante desorientación y reconoce el error, admitiendo que *la apertura al mundo fue una verdadera invasión del pensamiento mundano en la Iglesia*. Esta invasión arrebata a la Iglesia su fuerza de oposición y anula en ella toda especificidad. Y es dramático en este discurso el uso equívoco del pronombre de la primera persona del plural. *Tal vez hemos sido demasiado débiles e imprudentes*, dice. ¿Cuál es el sujeto de esta frase? ¿Nosotros o Nos?

1.10. Interpretaciones positivas de la crisis. Falsa teodicea

Ese optimismo espurio con que se contemplan la decadencia de la fe, la apostasía social, la deserción del culto y la depravación moral, nace de una falsa teodicea. Se dice [10] que la crisis es un bien porque obliga a la Iglesia a una toma de conciencia y a la búsqueda de una solución. En estas afirmaciones late implícita la pelagiana negación del mal. Si bien es verdad que los males ocasionan bienes, éstos siguen siendo sin embargo reduplica de tales males, y en cuanto tales no causan ningún bien. La curación es indudablemente un bien en relación a la enfermedad y condicionado por ella, pero no es un bien que le sea inherente ni tiene su causa en la enfermedad.

La filosofía católica no ha caído jamás en tal confusión, y Santo Tomás (Summa theol I, II; q.20, a.5) enseña que *eventus sequens non facit actum malum, qui erat bonus, nec bonum, qui erat malus* [11] .

Solamente por el hábito mental del circiterismo propio de nuestro siglo puede estimarse positiva la crisis considerando las cosas buenas que se seguirán

[10] Por ejemplo, en ICI, n. 285, p. 7 (1 de abril de 1967).

[11] El efecto resultante de un acto no hace a éste malo si era bueno, ni bueno si era malo.

de ella. Las cuales, por cierto, como expresa avisadamente Santo Tomás, no son efectos del mal (al cual sólo pertenecen defectos) sino puramente sucesos. Éstos son efectos de otras causas, y no del mal. Las causas de eventuales consecuencias buenas de la crisis no pertenecen a la línea causal de la crisis, sino a otra línea de causalidad.

Aquí está obviamente implicada toda la metafísica del mal, en la cual no nos compete internarnos; pero es importante dejar claro contra dicho optimismo espurio que aunque a la crisis estén ligados sucesos venturosos (como a la persecución el martirio, al sufrimiento la educación -según Esquilo-, a la prueba el aumento del mérito, o a la herejía la clarificación de la verdad), éstos no son efectos, sino un plus de bien del cual el mal es por si mismo incapaz [12] .

Atribuir a la crisis el bien, que es extrínseco a la crisis y proviene de una fuente distinta, supone un concepto imperfecto del orden de la Providencia. En éste, el bien y el mal conservan cada uno su intrínseca esencia (ser y no ser, eficiencia y deficiencia), aunque confluyen en un sistema bueno; pero lo bueno es el sistema, no los males que lo conforman, si bien se pueda entonces mediante una catacresis denominarlos males buenos, como hace Niccolo Tommasseo.

Esta visión del orden providencial permite ver cómo *el mundo de arriba al bajo torna* (Par. IX, 108): es decir, cómo también la desviación de la criatura respecto al orden (e incluso la condenación) es insertada por la Providencia en el orden final, que constituye el fin último del universo: la gloria de Dios y de los elegidos.

1.11. Más sobre la falsa teodicea

Las cosas buenas subsiguientes a la crisis de la Iglesia son por tanto algo a posteriori, no cambian su carácter negativo ni mucho menos la hacen deseable, como algunos se atreven a afirmar. Dicho optimismo espurio está equivocado, porque atribuye al mal una fecundidad solamente propia del bien. San Agustín ha dado un expresión felicísima a esta doctrina en De continentia VI, 15 (PL. 40, 358): *Tanta quippe est omnipotentia eius ut etiam de malis possit facere bona, sive parcendo, sive sanando, sive ad utilitatem coaptando atque vertendo, sive etiam vindicando: omnia namque ista*

[12]SANDRO MAGGIOLINI, en OR de 12 enero 1983, comete el error de decir que el mal es el bien porque da ocasión al bien, llegando a escribir que *todo es gracia, incluso el pecado.* No es así: aunque la gracia aplica sobre el pecado y nos libera de él, no es el pecado.

bona sunt [13] . No es el mal quien, en un momento posterior, genera a partir de sí mismo el bien: solamente una entidad positiva y distinta (en última instancia, Dios) tiene esta potencialidad.

Es evidente además, en el último de los casos mencionados por San Agustín (la justicia vindicativa), que aunque ordenados por la Providencia los males no pueden transformarse en bienes. Es un bien que los pecados sean castigados con la condenación, pero no por ello son buenos los pecados castigados con la condenación.

Por eso, según la teología católica, los santos gozan del orden de justicia en el cual la Providencia ha colocado a los pecadores, pero no de sus pecados en sí mismos, que siguen siendo males. La dependencia de ciertos bienes con respecto a ciertos males es una relación sobre la cual se fundan algunas virtudes, precisamente condicionadas a la existencia de defectos.

Así, la penitencia supone el pecado, la misericordia supone la miseria, y el perdón supone la culpa. Lo cual, sin embargo, no hace que el pecado, la miseria y la culpa sean buenos, como sí lo es la virtud condicionada por ellos.

---

[13] Porque es tan grande la bondad omnipotente, que de los mismos males puede sacar un bien conveniente, ya perdonando, ya sanando al pecador; ora adaptando y trocando el pecado en beneficio del justo, sancionándolo con justicia. Todo esto es bueno.

Capítulo 2

Resumen histórico. Las crisis de la Iglesia

2.1. Las crisis de la Iglesia. Jerusalén (año 50)

Es una costumbre contemporánea contemplar los fenómenos de nuestro siglo como fenómenos totalmente nuevos, sin comparación ni por su género ni por sus dimensiones con acontecimientos pretéritos. De este modo, la actual crisis no tendría análogos en la historia de la Iglesia, e igualmente tampoco los habría para la presente renovación.

Ya veremos más adelante si este discurso tiene sentido, pero ahora convendrá hacer referencia a las anteriores crisis de la Iglesia reconocidas por los historiadores. En primer lugar creemos que debe mencionarse el Concilio de Jerusalén del año 50. Se trata de la primordial y fundamental crisis (es decir, separación) en la religión, que tuvo lugar entre la Sinagoga y el Cristianismo; y puesto que toda separación excluye el sincretismo opuesto, el famoso decreto llevado por Judas y Silas a la comunidad antioquena de cristianos provenientes del Paganismo cortó de raíz el sincretismo que, en la confusión del Evangelio con la Torah, habría sustraído originalidad y trascendencia a la Buena Nueva.

Pero también bajo otra consideración puede decirse que el Concilio de Jerusalén fue eminentemente crítico, y es porque separó para siempre el juicio teórico del juicio práctico, el formulado sobre los principios y el formulado sobre sus aplicaciones: adaptando a las flexibles situaciones no los principios, sino la relación de éstos con aquéllas (adaptación llevada a cabo en la religión bajo la inspiración de la caridad). De hecho, el célebre enfrentamiento entre Pablo y Pedro en Antioquía, después de que en Jerusalén los dos Apóstoles se hubiesen mostrado de acuerdo en dar por abolida la anticuada (es decir, su-

perada) ley judía, giraba en torno a *conversationis vitium, non praedicationis* (Tertuliano, De praescript. haeret., 23): sobre las deducciones del principio, no sobre el principio.

Fue la actitud de Pedro, condescendiente con la sensibilidad ritual de los hermanos venidos de la Sinagoga (actitud disconforme con la del mismo Pedro hacia los hermanos venidos de la idolatría), la que fue reprobada por Pablo, y después por Pedro y toda la Iglesia. Son discrepancias sobre la conducta práctica y, si se quiere, errores derivados de no ser inmediatamente comprendido, o serlo incorrectamente, el vínculo entre un principio y un hecho histórico concreto.

Son disparidades y errores como los que existieron siempre en la Iglesia: el de Pascual II al desdecirse del concordato firmado con Enrique V, el de Clemente XIV al suprimir la Compañía de Jesús e invertir el *non possumus* de sus predecesores, o el de Pío VII al retractarse de los acuerdos con Napoleón (error por cual se acusó públicamente de haber dado escándalo a la Iglesia, y se castigó a sí mismo absteniéndose de celebrar Misa).

Esta distinción entre la variable esfera disciplinar, jurídica y política, y la invariable del *porro unum est necessarium*, se inicia ciertamente en el Concilio de Jerusalén, y constituye la primera crisis de la Iglesia: la esfera de la historicidad resulta definitivamente separada de la del dogma.

2.2. La crisis de Nicea (año 325)

La crisis de Nicea significa la separación de lo dogmático respecto a lo filosófico y la orientación del Cristianismo como religión sobrenatural y del misterio. De hecho, el Arrianismo fue un intento de quitar sustancia al kerygma primitivo e introducirlo en el gran movimiento gnóstico.

Éste, haciendo de la gradación de los entes desde el Hylé al Nous esquema general de la realidad, suprimía la creación y acababa con la trascendencia. Que el Verbo no fuese consustancial, sino similar al Padre, tranquilizaba las exigencias de la inteligencia humana, pero acababa con la especificidad de la fe, la cual anuncia la existencia de un ser que puede ser sujeto de estas dos proposiciones: este individuo es hombre y este mismo individuo es Dios.

Con las definiciones conciliares de Nicea y con las subsiguientes de Éfeso (431) y Calcedonia (451), la Iglesia se separa de la concepción antigua del dios como perfección del hombre y de la religión como culto de valores intramundanos y excluyente de todo lo sobrenatural.

Jesucristo no podía ser dios a la manera de César, o de los Augustos divinizados, o de los inmortales dioses de Epicuro: perfectos santos, pero de una sustancia homogénea con la del hombre.

No podía ser aquello más allá de lo cual nunca se habían adentrado los sistemas filosóficos: debía ser algo totalmente distinto pero no extraño, que ninguna filosofía había imaginado o que, concibiéndolo con la imaginación, había considerado una locura. En suma, Dios deja de ser el grado más inaccesible de una perfección común al hombre y al dios, para ser una esencia que sobrepasa todo lo humano.

Y Cristo no es llamado hombre-Dios a la manera de los gentiles, es decir, por aproximación máxima a la perfección de Dios o por una especie de intimidad moral con Dios (Nestorio); y ni siquiera a la manera de la paradoja estoica según la cual el sabio es semejante a Dios o incluso superior a Él, porque Él es santo por naturaleza, mientras que el sabio se hace santo a sí mismo. Cristo es ontológicamente hombre y ontológicamente Dios, y así la constitución ontológica teándrica constituye su misterio.

Que dicho misterio no contradice a la razón se deduce del concepto, inaugurado por la nueva religión, del ser divino como Trinidad, en cuyo seno el infinito piensa y se ama a Sí mismo como infinito y por lo tanto se mueve más allá de los límites dentro de los que opera la inteligencia creada.

Por consiguiente, si la razón se niega a someterse a la Razón resulta ultrajado su derecho a lo sobrenatural. En sentido estricto, la negación del sometimiento impide a la razón conocerse a sí misma, al no poder reconocerse como limitada ni por tanto reconocer nada más allá de su propio límite.

De tal forma la crisis de Nicea es un verdadero momento decisivo en la historia de la religión, y puesto que (como toda crisis) por una parte separa una esencia de lo que es heterogéneo a ella y por otra conserva la esencia de lo que le es propio, puede decirse que en Nicea se ha conservado simpliciter la religión cristiana.

2.3. Las desviaciones de la Edad Media

No fueron verdaderas crisis las muchas y graves perturbaciones padecidas por la Iglesia en los siglos medievales, porque en ellos la Iglesia no corrió el peligro de cambiar su sustancia y disolverse en otra. La corrupción de las costumbres clericales o el ansia de riqueza y de poder desfiguran el rostro de la Iglesia, pero no alcanzan a su esencia separándola de su fundamento.

Y aquí conviene formular la ley misma de la conservación histórica de la Iglesia, ley que resume el criterio supremo de su apologética. La Iglesia está fundada sobre el Verbo encarnado, es decir, sobre una verdad divina revelada. Sin duda, también ha recibido las energías suficientes para acomodar su propia vida a esa verdad: es dogma de fe (Denz., 828) que la virtud es posible en todo momento. Sin embargo, la Iglesia no peligra en caso de no

acomodarse a la verdad sino en caso de perder la verdad.

La Iglesia peregrinante está por sí misma *condenada* a la defección práctica y a la penitencia: a un acto de continua conversión, como se dice hoy. Pero no resulta destruida cuando las debilidades humanas la ponen en contradicción (esta contradicción es inherente al estado viador), sino solamente cuando la corrupción práctica se eleva hasta cercenar el dogma y formular en proposiciones teóricas las depravaciones que se encuentran en la vida.

Los movimientos que turbaron la Iglesia en los siglos medievales fueron combatidos por la Iglesia, pero sólo fueron condenados cuando, por ejemplo, el pauperismo se transformó en teología de la pobreza al descalificar totalmente los bienes terrenales. Por tanto no fue verdadera crisis la decadencia de las costumbres eclesiásticas, contra las cuales se desplegó gallardamente el movimiento reformador del siglo XI. Ni lo fue el conflicto con el Imperio, si bien la Iglesia trató de liberarse tanto de la servidumbre feudal ligada a la dominación política de los obispos como de la servidumbre implícita en el matrimonio de los sacerdotes.

Ni fue verdadera crisis la del movimiento de los Cátaros y los Albigenses en el siglo XIII, y de sus epígonos los Fraticelli. En realidad estos movimientos, provocados por amplias ebulliciones sentimentales y entremezclados con impulsos económicos y políticos, sólo raramente se traducían en fórmulas especulativas. Y cuando lo hacían, como por ejemplo en la regresiva doctrina que preconizaba el retorno a la simplicidad apostólica, o en el mito de la igualdad de los fieles nivelados en el sacerdocio, o en la teología de Joaquín de Fiore sobre la Tercera Edad (la del Espíritu Santo, que reemplazaría a la del Verbo, que a su vez lo habría hecho con la del Padre), todas estas desviaciones dogmáticas encontraban a la Iglesia jerárquica pronta y firme en el ejercicio de su oficio didáctico y correctivo; y a menudo era apoyada en éste, a causa de la solidaridad entre las estructuras sociales, por el poder temporal. Hubo ataques, pero no ruptura, de las verdades de fe, y no faltó la formación magisterial.

2.4. La crisis de la secesión luterana. Amplitud ideal del cristianismo

El gran cisma de Oriente dejó intacto todo el sistema de la fe católica. Ni siquiera la doctrina de la primacía del obispo de Roma fue atacada en primera instancia por los Bizantinos, hasta el punto de que en 1439 pudo firmarse en Florencia la reunificación. Y tampoco fueron capaces de ponerla en peligro y transformarla en algo distinto a su naturaleza los movimientos heréticos que

pretendían una purga de las adherencias humanas en la Iglesia. La verdadera crisis acaeció con Lutero, que cambió la doctrina de arriba abajo al repudiar su principio.

El gran movimiento de la revolución religiosa de Alemania es poco inteligible en sus razones históricas si no se lo contempla en sus relaciones con el Renacimiento. El Renacimiento es a menudo representado como restauración del principio pagano de la absoluta naturalidad y mundanidad del hombre y por consiguiente como mentalidad incompatible con el Cristianismo, que consistiría en el desprecio del mundo. Pero a nosotros nos parece que tal visión *monocular* no responde a la naturaleza del Cristianismo. Éste, cuyo origen está en un hombre-Dios restaurador y perfeccionador, más que restringir, amplía la mentalidad del creyente para aceptar y elevar todo lo que es conforme con el designio creador, cuya finalidad es la glorificación (tanto de Dios como del hombre unido a Dios) en el Cristo teándrico. La civilización medieval, gracias a la pujanza del sentimiento místico, expresó ciertamente un momento esencial de la religión: la relativización de todo lo mundano y su proyección teleológica hacia el cielo. Pero dicen algunos que la fuerza con la cual ese momento fue vivido llegó hasta más allá de la justa medida, apocando y mortificando valores que no deben ser mortificados, sino coordinados entre sí y subordinados al cielo. Es lo que pienso yo.

El hombre medieval parece no haber sabido concebir la idea de lo cristiano si no es encarnada en el fraile franciscano [1] . Sin embargo, si no se olvida la amplitud de la idea cristiana, parece claro que el Renacimiento fue precisamente un caso de retorno a esa amplitud, gracias a la cual la religión comprendió el parentesco que la unía con las civilizaciones muertas, dentro de las cuales dormían sepultados los valores de la sabiduría natural, de la belleza ideal y de la milicia mundana: yacían el Fedón y la Metafísica, la Venus de Cnidos y el Partenón, Homero y Virgilio. En realidad, la potencial virtud de la religión es mucho más amplia de lo que aparece en sus actuaciones históricas concretas: se manifiesta sucesivamente en un devenir que no siempre se yergue con rectitud, pero que en su conjunto tiene un carácter proficiente y perfectivo. Por otra parte, esto es lo que insinúan la parábola evangélica de la semilla y la paulina del organismo que crece hasta la perfección. Y no debe creerse que tal asimilación de la civilización gentil haya comenzado con el Renacimiento o con los Griegos que huían del Islam, porque fue precedida desde mucho antes por la conservación de los autores griegos y latinos por obra de los monjes en la profundidad de los tiempos bárbaros. Y ocurrió así no porque en Virgilio y Horacio encontrasen los monjes algún incentivo o alimento para su piedad, sino precisamente por un instinto ideal,

[1] LUIGI TOSTI Prolegomeni alla storia universale della Chiesa, Roma 1888, p. 322.

distinto de la inspiración ascética, que todo lo penetraba: instinto que, aun no siendo ascético, también es religioso, pues (como ya dije) a la vez que el Cristianismo nos dirige hacia el cielo, concede valor a la tierra. Por otra parte, la simbiosis de la civilización antigua con la idea cristiana había tenido lugar antes del Renacimiento en esa forma primordial del desarrollo intelectual que es la poesía: se trata del poema de Dante, en el cual los mitos y aspiraciones de la Gentilidad se agregan firmemente a la mentalidad cristiana en una síntesis audaz. El limbo de los adultos, donde resplandece la luz de la sabiduría natural, que no salva, pero preserva de la condenación, es una singular invención del genio medieval, conocedor de la espaciosidad ideal de la religión, que incluye, pero sobrepasa, el mundo ascético del claustro.

2.5. Más sobre la amplitud ideal del cristianismo. Sus límites

Esta amplitud ideal del Cristianismo, debida a sus componentes en estado de latencia destinados a manifestarse históricamente, se extiende a toda especulación, y teológicamente está ligada a la unidad entre el ciclo de la Creación y el ciclo de la Encarnación: en ambos está presente el mismo Verbo. Pero sin elevarnos a razones teológicas de tal amplitud, bastan razones históricas para hacerla evidente, puesto que en un mismo espacio se encuentran escuelas y estilos contrapuestos. Así por ejemplo, Bellarmino y Suárez fundamentan teóricamente la democracia y la soberanía popular, mientras Bossuet, por el contrario, justifica la autocracia regia; el ascetismo franciscano predica el abandono de los bienes de este mundo (temporales o intelectuales), mientras que el realismo jesuítico edifica ciudades, organiza Estados y moviliza *ad maiorem Dei gloriam* a todos los valores terrenos. Los Cluniacenses ornamentan con colores, oro y piedras preciosas hasta el pavimento de las iglesias, mientras los Cistercienses reducen el edificio divino a la desnudez de la arquitectura. Molina exalta la libertad y la eficacia autónoma de la humana voluntad (capaz de hacer fracasar la divina predestinación) y rebaja la ciencia divina a la dependencia con respecto al evento, mientras los Tomistas defienden la eficacia absoluta del designio divino. Los Jesuitas anuncian la vía ancha de la salvación, mientras los Dominicos el pequeño número de los elegidos. Los casuistas agrandan el papel de la conciencia individual con respecto a la ley, mientras los rigoristas exaltan ésta por encima de la humana estimación del acto. El mismo franciscanismo, con la bendición dada por el Fundador tanto al hermano Elías como a San Bernardo, contiene dos espíritus diversos que se extienden y se concilian en una superior inspiración

y explican las luchas internas de la Orden [2] .

Si se pierde de vista esta esencial amplitud, la distancia entre una ortodoxia y otra resultará tan grande que podrá parecer la distancia entre ortodoxia y heterodoxia. Y exactamente eso le parecía a los partidarios de las escuelas opuestas (de lo que recíprocamente se acusaban), pero no así al Magisterio de la Iglesia, que intervino siempre para prohibir esas imputaciones mutuas y custodiar la superior elevación de la religión. Lo mismo ocurría con Sainte-Beuve, a quien, como no comprendía esa amplitud, le maravillaba *que el mismo nombre de cristiano se aplique igualmente a unos y a otros.* (se refería a los laxistas y a los rigoristas) *No hay elasticidad que pueda llegar tan lejos* [3].

De un modo muy acusado, Chesterton ha hecho de esa amplitud el criterio principal de su apologética católica. Y a este respecto podemos citar las palabras proféticas de Jacob: *Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam* (Verdaderamente Yahvé está en este lugar y yo no lo sabía) (Gén. 28, 16).

Sin embargo, es necesario precisar los límites de esta generosa visión de la religión católica, que también a nosotros nos parece un criterio histórico decisivo. Esta generosa visión no puede conducir al pirronismo omnicomprensivo que asimila y coordina no solamente cosas diferentes, sino cosas contradictorias.

Se puede hablar de visión generosa cuando se contemplan ideas distintas formando un conjunto coherente en el cual verdaderamente existe una pluralidad de ideas y una idea no queda destruida por su contradicción con otra. Pero es imposible para la mente humana (más bien para cualquier mente) hacer coexistir términos contradictorios, es decir, lo verdadero y lo falso [4] .

Esta coexistencia sólo sería posible si se verificase una condición imposible: que el pensamiento no se dirigiese al ser de las cosas, o que ser y no ser fuesen equivalentes. El catolicismo antepone la lógica a cualquier otra forma del espíritu, y su amplitud abraza una pluralidad de valores, todos los cuales tienen cabida dentro de su verdad, pero no una pluralidad compuesta de valores y no-valores. Este concepto espurio de la amplitud de la religión conduce a la indiferencia teórica y a la indiferencia moral: a la imposibilidad de conferirle un orden a la vida.

---

[2]AGOSTINO GEMELLI, El franciscanismo. Barcelona 1940.

[3]Cit. en FRANCESCO RUFFINI. La vita religiosa di Alessandro Manzoni, Bari 1931, vol. 1, p. 416.

[4]Sobre este punto, ver la carta de MANZONI al pastor ginebrino Chenevière en *Cartas*, edición de Cesare Arieti, Milán 1970, 1, p. 563, y cuanto digo sobre ello en mi edición de la *Moral católica*, Milán 1966, vol. III, pp. 57-58

2.6. Negación del principio católico en la doctrina luterana

Lo que queremos ver es cómo la doctrina de Lutero no podía entrar a formar parte del amplio ámbito del sistema católico, y por tanto cómo su ataque ponía en cuestión no este o aquel corolario, sino el mismo principio del sistema. Puesto que consiste en un rechazo del principio, la herejía luterana es teológicamente irrefutable. Frente a ella, la apologética católica se encuentra en una posición claramente dibujada por Santo Tomás (Summa theol., 1, q.1, a.8): puede vencer las objeciones del adversario pero (por así decirlo) no al adversario, ya que éste rechaza el principio con el cual se argumenta para refutarle.

No rechaza Lutero este o aquel artículo del conjunto dogmático del catolicismo (aunque, naturalmente, también lo hace), sino justamente el principio de todos los artículos, que es la autoridad divina de la Iglesia. Para el creyente, la Biblia y la Tradición tienen una autoridad precisamente porque la Iglesia está en posesión de ellas: no sólo de la posesión material, sino también de la posesión del sentido de ambas, que va desvelando históricamente de modo paulatino.

Lutero, sin embargo, pone la Biblia y el sentido de la Biblia en manos del creyente, recusa la mediación de la Iglesia, y lo confía todo a la inteligencia privada, suplantando la autoridad de la institución por la inmediatez del sentimiento, que prevalece por encima de todo.

La conciencia se sustrae al Magisterio de la Iglesia y la aprehensión individual, máxime si es viva e irresistible, funda el derecho de opinión y el derecho a la manifestación de lo que se piensa, por encima de cualquier norma. Lo que el pirronismo antiguo supone en el ámbito del conocimiento filosófico, lo supone el escepticismo protestante en el ámbito del pensamiento religioso.

La Iglesia (individualidad histórica y moral del Cristo hombre-Dios) resulta desposeída de su esencia como autoridad, mientras que esa viveza de la aprehensión subjetiva es llamada fe y convertida en don inmediato de la gracia. La supremacía de la conciencia quita fundamento a todos los artículos de fe, puesto que éstos valen o no valen según la conciencia individual consienta en ellos o no.

De este modo resulta extirpado el principio del catolicismo, la autoridad divina, y con ello los dogmas de fe: ya no es la autoridad divina de la Iglesia quien los autoriza, sino la aprehensión subjetiva individual.

Y si la herejía consiste en creer una verdad revelada no porque sea revelada, sino porque consiente en ella la percepción subjetiva, se puede decir que el concepto de fe se convierte en el luteranismo en el concepto de herejía,

porque la palabra divina es acogida solamente en cuanto que reciba la forma de la persuasión individual: no es que la realidad obligue al asentimiento, sino que es el asentimiento quien da valor a la realidad. Que después, por lógica interna, la crítica del principio teológico de la autoridad divina se transforme en crítica del principio filosófico de la autoridad de la razón, es cosa que puede inferirse a priori por exigencia lógica, y ha sido atestiguada a posteriori por el desarrollo histórico del pensamiento alemán hasta las formas más completas del racionalismo inmanentita.

2.7. Más sobre la herejía de Lutero. La Bula Exurge, Domine

La semilla de la formidable conmoción religiosa causada por Lutero está totalmente contenida en los 41 artículos condenados en la bula *Exurge Domine* del 15 de junio de 1520 por León X, ciertamente desconocedor de hasta qué punto se había elevado la rebelión del pensamiento humano.

En realidad, como ya hemos dicho, el principio del libre examen está implícito en toda herejía, y la Iglesia (incluso cuando no lo condena explícitamente) lo condena implícitamente cada vez que se pronuncia contra alguna doctrina teológica contraria a la fe. Sin embargo, en este caso, el principio del libre examen está formulado expresamente al menos en un artículo de los condenados.

Es difícil, en esta serie de proposiciones reprobadas, discernir cuáles pretende la bula condenar como heréticas, porque según la costumbre de la Curia romana, después de expuestos los 41 artículos la bula rechaza conjuntamente todos y cada uno de ellos *tanquam respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos* [5].

Esta promiscuidad hace difícil discernir cómo se distribuyen las censuras, y abre el campo a las disputas de los teólogos: son cosas distintas una afirmación herética (que ataca al dogma) y una afirmación que resulte engañosa para las gentes sencillas (lo cual es un pecado contra la prudencia y la caridad, pero no contra la fe).

Las proposiciones incluyen desarrollada la doctrina sobre la penitencia, enseñando Lutero que toda la eficacia de la penitencia sacramental consiste en el sentimiento que tiene el penitente de haber sido absuelto. Algunos artículos debilitan el libre albedrío, sustituido totalmente por la gracia y mantenido de solo titulo. Otros se refieren a la prevalencia del Concilio sobre el Papa,

[5]... respectivamente, según se previene, como heréticos, escandalosos, falsos u ofensivos de los oídos piadosos, o bien engañosos para las mentes sencillas.

a la inutilidad de las indulgencias, a la imposibilidad de obras buenas, o a la consideración de la pena de muerte para los herejes como contraria a la voluntad del Espíritu Santo.

Hay sin embargo un artículo (el 29) en el cual la herejía (espíritu individual de elección de las creencias) es abiertamente profesada por Lutero. Este artículo, que enuncia el verdadero principio de todo el movimiento, resulta ser la única tesis verdaderamente memorable: *Via nobis facta est enervandi auctoritatem Conciliorum et libere contradicendi eorum gestis et confidenter confitendi quidquid verum videt uno* [6] .

Aquí se manifiesta la raíz más profunda y el criterio más allá del cual no se puede llegar: el espíritu individual dando valor a todo aquello que nos parece. De los dos aspectos presentes en el acto de la mente cuando capta el ser objetivo mediante su acto subjetivo, ya no es el ser objetivo aprehendido lo que prevalece, sino la misma aprehensión. Para expresarlo con los términos de la Escuela, el *id quo intelligitur* predomina sobre el *id quod intelligitur.*

Si después (en el artículo 27) Lutero arranca de las manos de la Iglesia el establecimiento de los artículos de la fe y de las leyes morales, ello no es sino la traslación del artículo 29 desde el ámbito individual hasta el orden social de la religión.

En conclusión, el alma de la secesión luterana no eran las indulgencias, la Misa, los sacramentos, el Papado, el celibato de los sacerdotes, la predestinación y la justificación del pecador; era una insuficiencia que el género humano llevaría inmersa e inherente en su naturaleza y que Lutero habría tenido la valentía de manifestar abiertamente: la insuficiencia de la autoridad.

La Iglesia, por ser el cuerpo histórico colectivo del hombre-Dios, recibe su unidad orgánica del principio divino. ¿Qué puede ser entonces el hombre sino la parte que vive en conjunción con ese principio y en obediencia a él? Quien rompe tal vínculo no puede sino perder el principio informante de la religión.

2.8. El principio de independencia y los abusos de la Iglesia

Planteada la cuestión de la crisis en estos términos, resulta secundaria, aunque importantísima, la consideración de las imperfecciones morales de los prelados y de la contingente corrupción de las instituciones, que fueron

[6] Tenemos camino abierto para enervar la autoridad de los Concilios y contradecir libremente sus actas y juzgar sus decretos y confesar confiadamente lo que nos parezca verdad...

el pretexto histórico de la reivindicación del libre examen. Es cierto que los abusos en lo sagrado por parte de los ministros de la Iglesia fueron enormes, y puede citarse como ejemplo monstruoso el de Alejandro VI amenazando a su concubina con la excomunión si no volvía *ad vomitum* [7] . Pero dejando aparte que la condena del abuso no justifica el rechazo de aquello de lo cual se abusa, ocurre que la reforma de la Iglesia debía venir y vino por la vía de la ortodoxia, gracias a hombres como S. Francisco de Asís, Sto. Domingo Guzmán, Sta. Catalina de Siena y todos los fundadores de órdenes religiosas de los siglos XIV y XV que consideraron siempre imposible para los católicos caminar por el camino recto sin la aprobación y el sello de aquellos mismos hombres de Iglesia de quienes reconocían la autoridad y cuyos vicios criticaban.

Y la razón por la cual la corrupción de los pastores no llegó a dar lugar a una crisis, sino sólo a una desviación, es que la prevaricación práctica no fue erigida en dogma teórico, como sin embargo hizo Lutero. Contrariamente a la praxis (siempre limitada), el dogma teórico es ilimitado, ya que contiene en su universalidad una potencial infinidad práctica. Por lo cual, salvado el dogma teórico, se salva en él toda la práctica y permanece incólume el principio de la salud.

2.9. Porqué la casuística no constituyó una crisis en la Iglesia

No podemos continuar sin mencionar el fenómeno de la casuística, que no fue una verdadera crisis en la Iglesia, aunque así opinen (incluso considerándola origen del declive del catolicismo) Gioberti y algún otro autor contemporáneo [8] .

No fue una verdadera crisis, ante todo, porque el fundamento de la casuística es completamente razonable, o más bien necesario. De hecho, como disciplina que indica al hombre cómo aplicar a la acción concreta la norma ética (que es por naturaleza universal), la casuística teológica tiene una misión análoga a la casuística jurídica y nace como algo necesario y que se realiza constantemente en la vida moral. Su desarrollo fue consecuencia del Concilio de Trento, que al definir que en el sacramento de la penitencia el sacerdote ejercita su acto *per modum iudicii* suscitó la necesidad de una doctrina que tradujese en soluciones prácticas, revestidas de la concreción del

[7] La carta de amenaza está publicada por GIOVANNI BATTISTA PICOTTI en *Rivista di storia della Chiesa ín Italia*, 1951, p. 258.

[8] L. R. BRUCKBERCER, Lettre á Jean Paul II, París 1979, p. 101

caso singular, la regla moral y el precepto de la Iglesia. Y en esto no puede alegarse contra la casuística nada reprensible.

Reprensible era, sin embargo, su tendencia a quitarle aspereza al deber moral haciendo fácil la observancia de la ley evangélica y acomodándola a la fragilidad humana. Era del mismo modo reprensible el principio filosófico y racional de la probabilidad que ponía el libre albedrío y el juicio individual por encima del imperativo de la ley. Según Caramuel, llamado por San Alfonso *príncipe de los laxistas*, se debe permitir una variedad de opiniones en torno al bien y al mal, y todas ellas son admisibles siempre que tengan un cierto grado de probabilidad, y son todas útiles porque (son sus palabras) *divina bonitas diversa ingenia hominibus contulit, quibus diversa inter se homines iudicias rerum ferrent, et se recte gerere arbitrarentur* [9] .

Ciertamente hay aquí una sombra de la luz privada luterana contra el principio católico de la autoridad. Sin embargo, esta teoría de los casuistas que daba la primacía a la aprehensión subjetiva en la determinación de la propia elección moral era después relativizada al someter la conciencia de los penitentes a la autoridad del confesor, y por tanto de alguna manera a la autoridad de la Iglesia. Además, la casuística era más un fenómeno del estamento clerical en su función de guía que un fenómeno difuso de degradación de la conciencia popular. La gran mayoría de los libros de casuística aparecidos en aquel siglo son *Praxis confessariorum*, y raramente *Praxis poenitentium.* Con todo, era fácil pasar de un criterio benigno para juzgar las acciones ya realizadas, como fue en principio la casuística, a un criterio relajado para juzgar las acciones aún por realizar. La casuística no se convirtió en crisis porque no fue jamás formulado expresamente el principio de que la libertad pudiese escoger la ley con la cual determinarse. Por eso las muchas proposiciones condenadas por Alejandro VII en 1665 y 1666 contienen soluciones de casos, pero no enuncian un error de principio. Por consiguiente, de la reprobación de la casuística por parte de la Iglesia no se sigue que fuese capaz (como pensó Pascal) de introducir en el catolicismo un verdadero y propio estado de crisis.

2.10. La revolución francesa

La Revolución Francesa, sean cuales sean los actos violentos e inicuos que la mancillaron, puede identificarse con justicia con los principios de 1789. En realidad, no serían principios si fuesen solamente promulgaciones de derechos.

[9]«La divina bondad ha dado a los hombres índoles diversas que les conducen a juicios diversos sobre las cosas, pensando que actúan correctamente». Véase en la citada edición de la Moral católica, vol. II, pp. 96-98, y vol. III, pp. 161-165.

Son sin embargo verdaderos y auténticos principios: verdades asumidas que no deben ser juzgadas, sino con las que se juzga todo.

Son proposiciones antitéticas al principio católico de la autoridad. Bajo este aspecto es imposible pensar el 1789 francés de modo histórico si no es en cuanto precedido por la fijación de las tesis luteranas en aquella vigilia de Todos los Santos de 1517; y no porque fuesen destructivas aquellas noventa y cinco tesis tomadas artículo por artículo, sino porque lo era el *spiritus agitans molem*. Este espíritu era capaz de dar a luz todo lo que alumbró, pero no por perversidad de los hombres, ni por la terquedad de los prelados corruptos, ni por la ineptitud de las jerarquías, sino por la más terrible de las energías motrices y reguladoras del pandaimonion humano, que a mi entender es la necesidad lógica.

Muchos dicen ser extraordinariamente rico y desbordante el compuesto de ideas que embistió contra el catolicismo en la Revolución Francesa, y que no todas las causas fueron filosóficas y religiosas. Lo mismo pienso yo, al igual que de la Reforma protestante. Sin embargo, si consideramos la confrontación desordenada de las ideas no como un proelium mixtum, sino más bien como una psicomaquia o una lucha de esencias, habrá que reconocer en la Revolución Francesa un grandioso movimiento de fondo que (retomando la magnífica imagen lucreciana) *funditus humanam ... vitam turbat ab imo* [10] (De rer. nat., III, 38). Todos los autores católicos del siglo XIX, incluidos (y no en última fila) aquéllos a los que se suele adscribir a la escuela liberal, se ocupan de la crítica de los principios de la Revolución Francesa. La hace Manzoni en el ensayo Sobre la Revolución Francesa, que la historiografía moderna intenta llevar al descrédito y al olvido. La hace el padre Francesco Soave en la aguda obrita, también condenada al Erebo, sobre la Verdadera idea de la Revolución Francesa (Milán, 1793). La hace Rosmini en la Filosofía del Derecho (§§2080, 2092), discurriendo sobre la colisión del derecho individual y el derecho social. Ya sé que también hubo pensadores católicos, hombres ilustres del clero, y políticos y publicistas de carácter católico, que forzaron los principios de la Revolución Francesa hasta llegar a una interpretación benigna. Se decía que eran la aclaración de ideas del Cristianismo que estaban esperando un desarrollo y que no fueron reconocidas como tales en el momento de su exposición. Hay a tal respecto declaraciones de grandes prelados de la Iglesia e incluso de Pontífices contemporáneos. Nos referiremos a ello más adelante con menor celeridad que en este rápido repaso histórico (§33.1). Pero es innegable, y pareció innegable durante un siglo, que de la Revolución Francesa nació un espíritu nuevo, verdaderamente principal, que no es posible combinar a la par con el principio del catolicismo ni someterlo

[10] Enturbia desde el fondo la vida humana

a él como subalterno.

2.11. El principio de independencia. La Auctorem Fidei

Quien recorra el clásico Enchiridion puede sorprenderse de que, entre los documentos doctrinales de la época en la cual sucedió aquel gran movimiento convulso que fue la Revolución Francesa, no se encuentre ninguno que concierna directamente a los supuestos teóricos subyacentes a la legislación reformadora de las diversas Asambleas que tuvieron lugar hasta el Consulado y el Imperio.

De las siete constituciones que se sucedieron, el *mediador de los dos siglos* derogó finalmente la más desafiante e incompatible con la religión católica, dejando sin embargo como fondo de las novedades el principio informante del mundo moderno. Este principio, lo he dicho y lo diré más veces, es la instauración de los valores humanos *praecesive* como humanos, independientes y subsistentes por sí mismos, y por consiguiente la correlativa destitución de la autoridad.

No es que libertad igualdad y fraternidad no fuesen valores reconocidos desde la antigua sabiduría griega y elevados a símbolo universal en la religión cristiana: ¿de dónde, si no, procederían? Pero los Estoicos los referían al Logos natural que iluminaba ineficazmente (la historia de la esclavitud lo prueba) a todo hombre que viene al mundo.

Sin embargo el Cristianismo los refería al Logos sobrenatural hecho hombre, iluminante e impulso eficaz para el corazón humano. Y puesto que el Logos natural no es real, sino ideal, no puede ser el verdadero principio del cual dependa todo, ni debe por consiguiente ser reverenciado y obedecido incondicionalmente.

El verdadero principio es un ente realísimo que incluye a la Idea y que para el Cristianismo se ha hecho realidad creada mediante la Encarnación. El individuo ontológico hombre-Dios se convierte en individuo social en la Iglesia. Ésta es su Cuerpo Místico, según la célebre enseñanza de San Pablo, por lo que la dependencia respecto a Cristo se refleja en la dependencia respecto a la Iglesia. Éste es el principio de la autoridad, rector de todo el sistema teológico.

El principio resultó herido por la revolución luterana, que para las cosas de religión sustituyó la regla de la autoridad por el espíritu individual.

Lo correlativo de la autoridad es la obediencia; y puede decirse que el principio primero del catolicismo es la autoridad, o equivalentemente la obe-

diencia, como aparece en célebres textos paulinos que hablan de haber sido obediente el hombre-Dios, y obediente hasta la muerte: es decir, hasta la totalidad de la vida. Y esto no principalmente, como sin embargo podría decirse, para salvar a los hombres, sino con el fin de que la criatura se inclinase ante el Creador y le prestase un obsequio total y absoluto, lo cual constituye el fin mismo de la Creación. Por tanto la Iglesia de Cristo conduce siempre a las personas a coordinarse en virtud de la obediencia y la abnegación, y a fundirse en el individuo social que es el Cuerpo Místico de Cristo, rompiendo con el aislamiento del individuo y de sus acciones y aboliendo toda dependencia que no esté subordinada a la dependencia de Dios.

Pero la independencia política del hombre que fue enseñada por la Revolución Francesa estaba contenida en la independencia religiosa enseñada por Lutero y retomada por los Jansenistas. La Constitución de Pío VI *Auctorem fidei* (1794), que la condena, tiene por este motivo una importancia que la asemeja a la encíclica *Pascendi* de San Pío X (1907).

Demostraban tener un perspicaz sentido de la doctrina el jesuita Denzinger y sus colaboradores cuando en el renombrado *Enchiridion symbolorum* reproducían por entero los dos documentos. También en la *Auctorem fidei* son sólo unos pocos los artículos fundamentales y muchos los casi accesorios, aplicación de los primeros. Los primeros son calificados de herejías, mientras los segundos reciben calificaciones inferiores a la de herejía.

Y así como Lutero interponía entre la Palabra y el creyente la aprehensión subjetiva, excluyendo a la Iglesia universal, así el Sínodo de Pistoya les interponía la Iglesia particular, operando una traslación de autoridad de lo universal a lo particular; lo cual la plurifica y la disemina un poco menos, pero no de modo distinto a como lo hacía el espíritu individual coronado y mitrado por Lutero. Como conviene a toda pretensión de reforma, el Sínodo de Pistoya alegaba un oscurecimiento generalizado de las verdades religiosas importantes, que habría tenido lugar en la Iglesia en el curso de los últimos siglos (proposición I). Esta proposición era contraria a la naturaleza de la Iglesia, en quien la verdad está indefectiblemente en acto y en cuyo órgano didáctico no puede oscurecerse jamás. Pero a dicha proposición, que en el fondo podría tomarse como una valoración histórica, seguían otras proscritas como heréticas, con las cuales se profesa que la autoridad para comunicar los dogmas de fe y regir la comunidad eclesial reside en la comunidad misma y se transmite de la comunidad a los pastores. Esta proposición entroniza no ya el espíritu privado del individuo, sino el de la Iglesia particular: la autoridad universal resulta subrogada por una autoridad que es aún social, pero particular.

La obediencia a la palabra todavía existe, pero con la mediación del libre examen de las Iglesias menores. Que el Papa sea jefe de la Iglesia, pero como

ministro de una Iglesia de la cual depende, y no como ministro de Cristo, es un corolario que recibe en otro artículo la calificación de herejía.

2.12. La crisis de la Iglesia en la revolución francesa

La Revolución popular siguió a otra revolución que ya había sido operada por el absolutismo regio, el cual tras liberarse de la sujeción al menos moral a la Iglesia, había renovado el despotismo de la lex regia (según la cual *quidquid principi placet vigorem habet legis* [11]) y se había reforzado adoptando el espíritu de la luterana libertad de conciencia.

Por una parte, el nuevo cesarismo había afirmado la independencia del príncipe respecto a las normas de la Iglesia, que fortalecían y a la vez temperaban la potestad regia para protección de los pueblos. Por otra, había absorbido privilegios, franquicias, inmunidades, costumbres inmemoriales y garantías de la libertad de los súbditos.

Pocos escritores se atreven a decidir cuánto haya habido, en la enorme conmoción de la Revolución, de pura reacción debida a la mecánica social, y cuánto de aspiración o conspiración doctrinal. Pero los acontecimientos fueron importantísimos y desarraigaron principios y opiniones como lo hace un *ventus exurens et siccans*.

Un tercio del clero se vió alcanzado por la defección y la apostasía, compensados en verdad con episodios de resistencia invicta hasta el martirio; sacerdotes y obispos corrieron al matrimonio (después convalidado por el concordato de 1801, salvo el de los obispos); iglesias y conventos fueron profanados y destruidos (en París, de trescientas iglesias sólo quedaron treinta y siete); los signos de la religión fueron aborrecidos, dispersados o prohibidos (por lo que Consalvi y los suyos, llegados a París para negociar, lo hicieron en ropa seglar); se extendieron el libertinaje en las costumbres, reformas licenciosas y extravagantes en el culto y en la catequesis, y sacrílegas confusiones de lo patriótico con lo religioso. En sustancia, la Constitución civil del clero, votada en julio de 1790 y condenada por Pío VI en marzo del año siguiente, contenía un error sustancial, puesto que secularizaba a la Iglesia y la anulaba como sociedad principal y totalmente independiente del Estado. Si hubiese llegado a mantenerse en vez de derrumbarse (lo que aconteció a causa del rechazo de casi todo el episcopado, seguido por la abrumadora mayoría de los sacerdotes, y gracias a la voluntad del gran *mediador de los dos siglos*) habría hecho desaparecer de la faz de Francia toda institución y todo influjo

[11] Lo que quiere el príncipe tiene fuerza de ley

del catolicismo. La condena de la Constitución civil del clero es por consiguiente un documento doctrinal que afecta a la sustancia de la religión. Es sorprendente que Denzinger la haya omitido.

La separación total de la Iglesia y el Estado pareció un error a los redactores del Syllabus, pero deja subsistir las dos sociedades (la teocrática y la democrática, cada una en su propia naturaleza y finalidad). ¿Cómo no va a ser un error pernicioso el que absorbe la Iglesia en el Estado e identifica a éste con la universal sociedad de los hombres? La Revolución Francesa, reducida a su especie lógica, fue una verdadera y propia crisis del principio católico, puesto que establecía (bien que sin conseguir traducirlo en el organismo civil) el principio de la independencia, éste trastorna el orden religioso, el orden moral y el orden social respecto a su centro, y conduce tendencialmente a la dislocación completa de la organización social: primero de la teocrática y luego de la democrática.

Sin embargo, si decimos que no existe crisis cuando el organismo místico es atacado en su alma *sensitiva* pero no en la intelectiva y mental, ni cuando el núcleo (lo adornado con el carisma de la indefectibilidad) permanece intacto aunque el mal avance en todos los órdenes fisiológicos del cuerpo, entonces será legítimo dudar de que esta sacudida del catolicismo haya sido una crisis de la Iglesia.

2.13. El Syllabus de Pío IX

Actualmente el célebre catálogo de los errores modernos anexo a la encíclica *Quanta Cura* de 8 de diciembre de 1864 es repudiado por una parte de los teólogos, que intentan combinar con esos errores el principio católico; o bien postergado y criticado por autores que para no desagradar demasiado a ese mundo que el Syllabus rechaza, lo interpretan alegremente y lo hacen precursor del desarrollo posterior de dichos errores, la veracidad de cuya alma intrínseca habría sido revelada por los avances del pensamiento de nuestro siglo; o bien, en fin, rechazado a cara descubierta en su significación doctrinal (es decir, permanente) y presentado como un momento caduco de una errónea contraposición de la Iglesia al genio del siglo.

Incluso en el OR del 31 de mayo de 1980 un historiador francés pone en relación aquel insigne documento doctrinal con *una llamarada de clericalismo monárquico ultramontano*. No les falló el *sensus fidei* ni el *sensus logicae* a Denzinger y a sus sucesores al introducirlo íntegramente en el Enchiridion.

Sobre el alcance del Syllabus en orden a la verdad católica surgió pronto disputa y discrepancia. Mons. Dupanloup, obispo de Orleans, restringió su significación condenatoria. *La Civiltá cattolica*, que gozaba entonces de gran

autoridad, propuso sin embargo una interpretación rígida, viendo atacado en él el principio de todo el mundo moderno.

Rechazaron el Syllabus los escritores irreligiosos, que al menos en un punto esencial tuvieron una visión no menos aguda que la de los jesuitas: en que el Syllabus contiene una reprobación de la civilización moderna. Es también digno de consideración cómo en la praxis moral ciertas proposiciones condenadas daban lugar a disentimiento. Así por ejemplo, la 75, sobre incompatibilidad de la potestad temporal con la espiritual, y la 76, que pronosticaba efectos saludables para la Iglesia con la abolición del poder temporal del Pontífice romano. Según *la Civiltá cattolica*, quien rechazase esos puntos del Syllabus no era susceptible de absolución sacramental. Por el contrario, según decisión tomada por el clero parisino bajo la presidencia del mencionado arzobispo, sí lo era. También Antonio Rosmini, en una instrucción a los religiosos de su Instituto, había sostenido la tesis de la absolución antes de la promulgación del Syllabus [12] . Pero más aún que la actitud de la casuística en torno a la obligación que el Syllabus suponía para los fieles, es de observar un aspecto claramente profesado en el comienzo mismo del documento papal. Éste entiende enumerar *praecipuos nostrae aetatis errores.* Pero estos errores, en el último de los artículos (verdadera síntesis de la condena del Papa), son identificados con la sustancia misma de la moderna civilización, que resulta condenada no en todo, sino toda ella, al ser condenados tales errores.

Dada la escasez de censuras establecidas contra artículos teológicos concretos, y dada la amplitud de la censura infligida sin embargo a las opiniones dominantes en el siglo, el Syllabus parece ser una denuncia del estado del mundo más que de la Iglesia, culminando sintéticamente en la condena del espíritu del siglo.

De los 80 artículos del documento pocos son relevantes para quien busque los universales, pero estos pocos son precisamente los decisivos.

Condenando la proposición 3 se proscribe la independencia de la razón que, sin referirse a Dios, reconoce sólo como ley la que ella misma se impone (autonomía), y no se apoya sobre otra fuerza que sobre la inmanente a sí misma: se considera capaz de conducir a la persona al cumplimiento de los fines del hombre y del mundo.

La proposición 5 hace de la razón la norma absoluta, y de lo sobrenatural un producto y estadio del pensamiento natural; niega por consiguiente la dependencia del verbo creado respecto al Verbo increado, que lo excede infinitamente: la perfección de la divina revelación estaría en la conciencia humana de lo divino y en la reducción de los dogmas a teoremas racionales. De parecida relevancia (ya que no es sino el reflejo de estos errores en la razón

---

[12] Ver sobre este punto la edición citada de la Moral católica, vol. III, pp. 340-343.

práctica) es la proposición 58, que proclama la independencia de la decisión ética del individuo con respecto a una Regla establecida que sobrepase la razón individual. Resulta condenado en la 59 el corolario jurídico de la 58, de que son los hechos humanos, separados de toda relación con la ley moral, los que constituyen el derecho: el hecho sería la base de la justicia, cuyo principio no sería la Idea, sino lo contingente.

Por consiguiente, en su conjunto el Syllabus parece más una denuncia del mundo moderno que un síntoma de la crisis de la Iglesia, porque las proposiciones que el documento recoge conciernen no a una interna contradicción de la Iglesia con sus principios (como hemos visto desde el comienzo, tal es la definición misma de la crisis), sino una contradicción del mundo con el catolicismo. Este significado del Syllabus fue intuído *utrinque*, tanto por parte del mundo como por parte de la Iglesia. La condenación sintética del pensamiento moderno continúa desde el Syllabus hasta el Vaticano I. En el esquema preparatorio *de doctrina catholica* se observa que el carácter propio de la época no consiste en atacar puntos singulares dejando intacto el primer principio de la religión, sino en que *homines generatim a veritatibus et bonis supernaturalibus aversi fere in humana solum ratione et in naturali ordine rerum conquiescere atque in his totam suam perfectionem et felicitatem consequi se posse existimant* [13] .

Por tanto, la diferencia entre la situación a que se refiere el Syllabus y la de la Iglesia en su actual desorientación reside precisamente en el hecho de que las exigencias y postulados del mundo, entonces externos a la Iglesia y combatidos por ella, se han introducido en la Iglesia, ya sea disminuyendo el antagonismo, u ocultándolo (renovando el medieval *tate et florebunt omnia*), o debilitándolo para hacerlo tolerable, o bien (y es la vía más practicada) aminorando la fuerza del principio católico elevándolo a un punto de tal amplitud que no abraza la totalidad de lo verdadero, sino la totalidad sincrética de lo verdadero y lo falso.

La condena del espíritu del siglo, caracterizado por los errores aquí condenados, es innegable y no susceptible de preterición o de moderación. El Syllabus no puede quedar apagado por el enorme silencio con que dentro de la Iglesia se intenta hundir al documento papal de 1864, y gracias al cual se ha tolerado que el nombre del Syllabus no sea citado ni siquiera una vez en el Vaticano II, convirtiéndose más bien en símbolo de algo risible o abominable.

[13]Los hombres están en general alejados de las verdades y los bienes sobrenaturales, y creen poder quedar satisfechos solamente con la razón humana y el orden natural de las cosas, y poder conseguir en ellos su propia perfección y felicidad.

2.14. El espíritu del siglo. Alessandro Manzoni

Alessandro Manzoni, en la Segunda Parte de la *Moral Católica* [14], en un capítulo titulado precisamente Espíritu del siglo, que es el más atormentado de la obra (o más bien el más atormentado de todos sus escritos), se encuentra enfrentado a nuestro mismo problema: si el espíritu del siglo es compatible o no con la religión católica.

Y encuentra la solución en una operación analítica y de discernimiento. Rechazando una falsa sistematización que o todo lo acepta o todo lo rechaza, Manzoni examina artículo por artículo las diversas partes de ese compuesto heterogéneo formado por ideas verdaderas, útiles y justas, y por ideas falsas, irreligiosas y nocivas. Extrayendo las partes buenas demuestra que éstas derivan de la religión y estaban contenidas en ella, y la culpa estuvo si acaso en no haberlas deducido y en haber dejado esa labor a los enemigos de la religión. El análisis del espíritu del siglo, por consiguiente, no se debe hacer con el espíritu del siglo (ni con el del pasado ni con el del presente), sino con la luz de la verdad religiosa; ésta ilumina a las inteligencias en evolución en el curso de las generaciones, pero sin que ella evolucione, al estar por encima de cualquier época mediante una suerte de ucronía [15].

Cotejando las opiniones dominantes en una sociedad en un tiempo dado es posible realizar esa *discreteo spirituum* no carismática, sino filosófica, que no rechaza o acepta *in solidum* todo el compuesto, sino que discierne valores y antivalores con un criterio metahistórico. Pero aquí surge una duda: ¿es quizá el espíritu del siglo un compuesto descomponible, o es por el contrario un quid que no entro a definir y mantiene unidas las partes del compuesto dando a cada una un ser distinto al de la parte? ¿No es quizá el espíritu ese quid que, informando las partes, les permite escapar de la pluralidad y división y las convierte precisamente en una unidad inconfundiblemente definida, es decir, en un individuo indiviso en sí mismo y distinto de cualquier otro?

Sigue siendo válido sin embargo el punto que Manzoni ilumina en dichas páginas, según el cual el espíritu del siglo no deberá ser juzgado históricamente, sino sólo con un criterio ucrónico: por la religión, y no por la historia. Ciertamente este criterio no será admitido por quien sostiene una axiología sin valores verdaderos y nouménicos, pero es el criterio católico con el cual pretendemos aquí reconocer dónde está la crisis. Por consiguiente, tal criterio

[14] Ver edición citada, vol. II, pp. 413-459, y vol. III, pp. 323-329.

[15] Sobre esta solución manzoniana discurro profusamente en el discurso pronunciado en Arcadia el 24 de abril de 1979, Actas de dicha Academia, 1979, pp. 21-44.

no sólo es legítimo, sino el único legítimo.

El juicio apreciativo que en torno a una misma cosa emiten el catolicismo y los sistemas que le son opuestos (por ejemplo, en torno a la dignidad y la respetabilidad de la persona) puede parecer idéntico, pero esa identidad de juicio no es más que aparente, porque la razón de esa respetabilidad la encuentra el catolicismo allí donde no la encuentran los sistemas adversos.

En éstos y en aquél se ama al hombre, pero en éstos el hombre es amable por sí mismo mientras en aquél no lo es, siendo el principio superior de su amabilidad un Amable-en-sí que hace amable al hombre. Con este ejemplo es posible comprender en qué consiste el espíritu de una época, el espíritu de una sociedad, el espíritu de un sistema: es la razón última, irreducible a nada ulterior, que hace inteligible todo punto del sistema y todo momento del siglo; es el *caput mortuum*, ese último pensamiento en el cual todo se resuelve y que no es resoluble en otro.

El espíritu del siglo no es por consiguiente un complejo de ideas, sino aquello que unifica al complejo y no es descomponible. El espíritu del siglo es en la vida social el análogo a lo que en la vida del individuo llama la Biblia el árbol o el corazón (Mat. 7,17 y 15,18): de donde salen los pensamientos del hombre (buenos o malos, de salvación o de perdición) y de donde provienen los frutos, buenos o malos según que el árbol sea bueno o malo, y bueno o malo sea el corazón. En realidad el hombre, según la religión, es o todo él bueno o todo él malo, y su destino es *in puncto*. Véase sobre esto §29.2.

2.15. La crisis modernista. El segundo Syllabus

La crisis denunciada en el Syllabus fue crisis del mundo más que de la Iglesia. La denunciada por aquel Syllabus posterior que constituye el decreto *Lamentabili* del 8 de julio de 1907, junto con la encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907, es por el contrario una crisis de la Iglesia.

Y la diferencia entre el documento de San Pío X y el de Pío IX es manifiesta ya desde el título: Pío IX enumeraba *praecipuos nostrae aetatis errores*, mientras que San Pío X denuncia *errores modernistarum de Ecclesia, revelatione, Christo et sacramentis*.

Toda filosofía contiene virtualmente una teología. Las materias puramente teológicas contempladas por la enseñanza de San Pío X son el fruto maduro de la filosofía de la independencia condenada en el primer Syllabus. A la diferencia en el título corresponde la distinta índole de las 65 proposiciones reprobadas. Éstas ya no conciernen a una situación espiritual propia del

mundo pero aún externa a la Iglesia, sino a una verdadera herida en el Nous católico: no a partes desmembradas de un sistema, sino más bien al espíritu inmanente a todas ellas. Esto se clarifica también en el hecho, revelado por la encíclica, de que el modernista *plures agit personas ac velut in se commiscet* [16] , siendo a la vez filósofo, creyente, teólogo, historiador, crítico, apologeta y reformador.

No creo que esa pluralidad de personas sea denunciada por San Pío X como una actitud moral de duplicidad o hipocresía (pluralidad de máscaras), si bien algún rasgo de astucia ajitofélica (cfr. 11 Sam. 15-17) puede quizá apreciarse en algunos defensores de esas doctrinas; ¿pero acaso no también, a veces, en sus oponentes? Creo más bien que esta multiplicidad de personas o caras es precisamente la prueba de que el documento no condena partes separadas, sino un espíritu, que en última instancia es el espíritu de independencia.

Para proceder como hicimos con el primer Syllabus, examinaremos algunos artículos principales para reconocer en el documento la condena de tal espíritu. En la proposición 59 se señala el error según el cual el hombre subordina a su juicio evolutivo la verdad revelada no evolutiva, subordinando así la verdad a la historia. Tal reducción de la verdad al progresivo sentimiento humano (que va presentando y volviendo a presentar el dato religioso como una especie de incognoscible noumeno) es rechazada también en el artículo 20, porque destruye toda dependencia del sentido religioso con respecto a la autoridad de la Iglesia [17] . La Iglesia (se afirma expresamente) resulta rebajada a funciones de simple registro o sanción de las opiniones dominantes en la Iglesia discente, que en realidad deja de ser discente. La proposición 7, negando que la verdad revelada pueda obligar a un asentimiento interno (de la persona, y no solamente del miembro de la Iglesia), supone por tanto la existencia en el individuo de un íntimo núcleo independiente de la verdad, la cual se impondría en cuanto subjetivamente aceptada, no en cuanto que verdad.

No menor es la importancia de la 58: *veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso in ipso et per ipsum evolvitur* [18]. Aquí se profesan dos independencias. Primera, la del hombre histórico respecto de la naturaleza del hombre, absorbida enteramente en su historicidad. La proposición equivale a negar la existencia de la idea eterna en la

[16] Representa y, como si dijéramos, mezcla en sí mismo varias personas

[17] La esencia del modernismo es en realidad ésa: que el alma religiosa no extrae de ningún otro lugar distinto de ella misma el motivo de su propia fe. Tal es el diagnóstico del card. DEJIRÉ MERCIER en la pastoral de la Cuaresma de 1908.

[18] La verdad no es más inmutable que el hombre mismo, pues se desenvuelve con él, en él y por él.

que son ejemplarizadas las naturalezas reales, es decir, a negar ese elemento irrefragable de platonismo sin el cual se derrumba la idea de Dios. La segunda independencia profesada es, más en general, la de la razón respecto a la Razón. La razón humana, el mayor receptáculo conocido por nosotros en el mundo [19] , está a su vez contenida en otro receptáculo mayor, la mente divina, negado en la proposición 58. Es por eso falsa la tesis del artículo proscrito, según la cual la verdad se desarrolla con el hombre, en el hombre, y para el hombre. Se desarrolla de ese modo, pero no toda ella. No es cierto que la verdad se transforme en el hombre que se transforma: quienes lo hacen son los intelectos creados, incluso los de los creyentes, e incluso los del cuerpo social de la Iglesia, que con sus propios actos, variables de individuo a individuo, de generación a generación, y de civilización a civilización, confluyen sin embargo en una idéntica verdad. La independencia de la razón respecto a la verdad inmutable confiere al contenido y al continente de la religión un carácter de movilismo (ver §§17.1-17.6, y la nota 1 del Capítulo XVII).

De extremo interés y merecedora de prolongada reflexión me parece la proposición 65, si se la compara con la penúltima del Syllabus. Pío IX afirmaba ser incompatible el catolicismo con la civilización moderna. San Pío X condena a quien considere incompatible el catolicismo con la ciencia moderna.

La Iglesia es inconciliable con la civilización moderna, pero ésta no se identifica con la ciencia. La religión es compatible con el pensamiento humano, pero no en el sentido de serlo con todas las determinaciones históricas a través de las cuales camina, y algunas veces erróneamente, sino en el sentido de ser siempre conciliable con la verdad a la que se refieren esas determinaciones. El documento expresa esta diferencia proclamando que dicha compatibilidad afecta al saber real. Por tanto tenemos dos proposiciones condenadas: el catolicismo es conciliable con la civilización moderna (Pío IX) y el catolicismo es inconciliable con la verdadera ciencia (San Pío X).

De la comparación entre las dos se desprende la inecuación entre la civilización moderna y la verdadera ciencia. La Iglesia separa ambas, pero no abandona la condena del espíritu del siglo. Puede haber auténtica sabiduría en una civilización asentada sobre principios falsos, pero entonces está investida de un falso espíritu y es necesario, con una especie de acción reivindicadora, desnudarla de él y revestirla de la verdad que se encuentra en el sistema católico, poniéndola bajo el principio verdadero.

---

[19] Rosmini, Teosofía, 111, 1090, ed. nac., vol. XIV, Milán 1941. Ver en los índices la voz Idea.

2.16. La crisis preconciliar y el tercer Syllabus

En esta breve prospección histórica nos hemos propuesto delinear *summatim* las anteriores crisis de la Iglesia. Hemos abandonado casi por completo las concomitancias políticas de tales crisis, hemos callado las repercusiones sociales, y solamente hemos columbrado las modificaciones disciplinares, porque la disciplina de la Iglesia desciende de la doctrina.

Investigando las crisis de la Iglesia hemos encontrado que éstas sólo tienen lugar cuando no en el mundo, sino en la misma Iglesia, surge una contradicción con el principio que la constituye y la rige. Tal contradicción respecto al elemento principal es la constante (como dicen los matemáticos) de todas las crisis. Y así como la crisis preformada en el mundo fue denunciada por el primer Syllabus y después por San Pío X a principios de siglo cuando comenzó a comunicarse y a internarse en la Iglesia, también lo fue por Pío XII en el tercer Syllabus cuando a mitad de siglo se adentró con más difusión en ella.

El tercer Syllabus es la encíclica *Humani Generis* del 12 de agosto de 1950, y con los textos del Concilio Vaticano II constituye el principal acto doctrinal de la Iglesia después de San Pío X.

Es cierto que en la formación del *sensus communis* de la Iglesia hay momentos en los que predomina la memoria, poniéndose bajo la luz de la atención ciertas partes del depósito de la Fe, y momentos en los que predomina el olvido, desviándose de esa luz y relegando a la oscuridad otras partes del sistema católico [20] .

Es un efecto de la limitada intencionalidad del espíritu, que no puede estar siempre en todo, y de la consiguiente dirigibilidad de la atención, gran verdad sobre la que se apoyan el arte de la educación y, en un orden más bajo (bajísimo), el arte de la propaganda. Y siendo algo necesario a la naturaleza humana, no puede ni deplorarse ni eliminarse. Hace falta sin embargo que esta relativa obliteración en la cual caen algunos artículos del sistema católico no se convierta finalmente en su supresión. Es la historia, desarrollándose, la que expone u obscurece uno u otro aspecto, pero ni tal aspecto existe en la conciencia de la Iglesia por el hecho de ser iluminado, ni se apaga del todo por el hecho de ser oscurecido. Cuando la tendencia general en la mayor parte de la Iglesia se dirige hacia el oscurecimiento de ciertas verdades, es necesario que la Iglesia docente las sostenga con fuerza conservando íntegro el conjunto del sistema católico, incluso si esta o aquella parte suscita poco interés para esa mayoría.

[20]De este olvido tratamos en 42.14 y ss.

Así, la innegable educación de los tres Syllabus en el momento actual no puede quitar a los tres documentos su carácter eminente. A este propósito es imprescindible resaltar que la continuidad homogénea de las afirmaciones papales constituye, a los ojos de los innovadores, el defecto principal de esta insistencia de la Iglesia, porque repudiaría su desarrollo. Pero la Iglesia subsiste en una verdad intemporal, con la cual juzga a los tiempos. La fórmula de la Iglesia es *bis in idem*, o mejor, *pluries in idem*, o mejor aún, *semper in idem*, porque está en relación perpetua e indefectible con el principio, y cuando juzga las versátiles contingencias históricas bajo la guía del principio lo hace por impulso de éste, y no de aquéllas.

2.17. La Humani Generis (1950)

En el título de la encíclica llama pronto la atención el estilo tético y categórico, inusual en las más comedidas fórmulas de otros actos doctrinales. En lugar de la fórmula *non videntur consonare* o similares (por otro lado también adoptadas aquí a propósito del poligenismo), se enuncia *in limine* que se toman en consideración falsas opiniones *quae catholicae doctrinas fundamenta subruere minantur* [21] .

Es una amenaza, es decir, una destrucción en perspectiva, pero la amenaza es real; no dice *subruere videntur* sino, sin ambages, *subruere minantur*, los errores ofenden a la verdad católica, incluso si no consuman su destrucción. En el proemio del elenco se cita una característica de la crisis que indica su grado y expresa su novedad. El error, que en un tiempo provenía *ab extra*, se origina ahora *ab intra* de la Iglesia; y no es ya un asalto externo, sino un mal intestino: no una tentativa de demolición de la Iglesia sino, según la célebre frase de Pablo VI, una auto demolición de la Iglesia. Sin embargo, las falsas opiniones no deberían caber en ella, dado que la razón humana (sin perjuicio de su capacidad natural) se encuentra en ella siempre reforzada y amplificada por la Revelación. Pero es precisamente el postulado de independencia de la Revelación el error primero, y los errores que la encíclica describe no son sino forma o, más verdaderamente, denominaciones suyas. Así, el escepticismo esencial a la mentalidad moderna conduce a que nuestro conocimiento no sea aprehensión de lo real, sino puramente producción de imágenes constantemente mutables de una realidad que siempre se nos escapa. El conocimiento se hace independiente de la verdad.

También el existencialismo se apoya sobre el principio de la independencia: las cosas existentes no tendrían relación con esencias anteriores que participasen del carácter absoluto del ente divino en donde son pensadas. La

[21] Que amenazan destruir los fundamentos de la doctrina católica.

encíclica ataca la mentalidad moderna, pero no en cuanto moderna, sino en cuanto pretende separarse de ese firmamentum de valores inmutables para volcarse total y exclusivamente en la existencia. Esta mentalidad no puede compatibilizarse con el dogma católico ni siquiera siendo corregida (DENZINGER, 2323).

Los siguientes artículos explican la filiación de los errores posteriores, refiriéndolos todos al de la independencia de las criaturas. Siendo el historicismo la consideración de la existencia separada de la esencia, solamente puede encontrar la realidad en el movimiento, dando lugar a un universal movilismo. Negado el elemento transtemporal (constituído precisamente por las esencias) de toda cosa temporal, el ser se disuelve en el devenir, desapareciendo todo substrato no disoluble, que sería sin embargo necesario para concebir el devenir mismo (DENZINGER, ivi).

La condena del sentimentalismo (DENZINGER 2324) consiste en una condena del sentimiento cuando no se lo contempla en la totalidad del hombre. En el fondo del hombre hay una relación esencial con su razón, y en el fondo de la razón hay una esencia que, aunque es creada, participa de lo absoluto. La descendencia de escepticismo, existencialismo, movilismo y sentimentalismo respecto al principio de la independencia, opuesto al católico, constituye el nervio teórico del documento de Pío XII. La reprobación de errores individuales derivados del error primero, como el repudio de la metafísica (tomista o no), el evolucionismo general, el criticismo escriturístico, el naturalismo religioso y otros errores teológicos específicos (siendo uno de los mayores la negación de la transustanciación), son puramente secundarios y accesorios, y debe asignárseles un papel secundario cuando se trata de establecer dónde es atacado el principio mismo del catolicismo. Este principio es la dependencia de todo lo antropológico respecto a lo divino, negada la cual se diluye el fundamento de toda axiología, como afirma el documento (DENZINGER, 2323).

Capítulo 3

La preparación del Concilio

3.1. El Concilio Vaticano II. Su preparación

Parece ser que Pío XI llegó a pensar en la posibilidad de retomar el Concilio Vaticano, interrumpido en 1870 por violentos acontecimientos; pero lo que es seguro, según el testimonio del cardenal Domenico Tardini, es que Pío XII ponderó la oportunidad de tal reinicio o la de un nuevo Concilio y ordenó estudiar los pros y los contras a una comisión especial. Ésta decidió en sentido negativo. Quizá se pensó que el acto doctrinal de la *Humani generis* era suficiente por sí mismo para enderezar cuanto de torcido se encontraba en la Iglesia. Quizá pareció que no se debía comprometer de ningún modo la naturaleza del gobierno papal, que podría quedar disminuido (o parecer que lo quedaba) por la autoridad del Concilio. Tal vez se presintió el aura democrática que habría investido a la asamblea y se intuyó su incompatibilidad con el principio católico. O puede que el Papa siguiera su inclinación hacia una responsabilidad total, que exige una totalidad indivisible de poder (a causa de cuya concentración, a su muerte estaban vacantes en la Curia puestos importantísimos). No se concedía entonces tanto peso al beneficio que actualmente se suele reconocer en el recíproco conocimiento y comunicación entre los obispos del mundo (lo cual es un indicio de propensión democrática), pues no se creía que fuese suficiente juntar a los hombres para que se conozcan y conozcan la cosa sobre la cual deliberan. La propuesta de un Concilio fue aparcada.

Existe una antigua desconfianza hacia el hecho de situar frente a frente al Concilio y a la Sede de Pedro. La formuló con imaginación el card. Pallavicino, historiador del Concilio de Trento: *En el cielo místico de la Iglesia no se puede imaginar reunión más difícil de componer, ni compuesto de más peligrosa*

influencia, que un Concilio general[1] .

El anuncio de la convocatoria de un Concilio, debido como dijo el mismo Juan XXIII a una repentina inspiración, cogió al mundo totalmente por sorpresa. Por el contrario, el Vaticano I había estado precedido desde 1864 por una encuesta entre los cardenales, quienes se habían pronunciado mayoritariamente a favor de su convocatoria. Unos pocos se opusieron a ella, bien para no poner de manifiesto las divergencias y por consiguiente acrecentarlas, bien por estar ya los errores anatematizados, bien por no poderse cambiar las condiciones de la Iglesia faltando el auxilio de los Estados [2] . No hubo respecto al Vaticano II consultas previas acerca de la necesidad u oportunidad de convocarlo, llegando la decisión de Juan XXIII por un ejercicio de carisma ordinario, o tal vez por un soplo de carisma extraordinario [3] . Así pues, el 15 de julio de 1959 el Papa constituyó la Comisión central preparatoria, compuesta por una amplia mayoría de cardenales y un número de patriarcas, arzobispos y obispos elegidos con un criterio indefinido, donde no quedaba claro si prevalecía la doctrina, la prudencia de gobierno o la relación de confianza con el Pontífice.

Esta Comisión central difundió al episcopado de todo el orbe un cuestionario acerca de los temas a tratar, lo recogió y clasificó las opiniones, instituyó a su vez comisiones menores, y elaboró los esquemas que debían ser propuestos a la asamblea ecuménica.

Las respuestas de los obispos revelan ya algunas de las tendencias que prevalecerían en el Concilio, y con frecuencia traslucen incapacidad para estar a la altura de las circunstancias y divagan hacia materias impertinentes o fútiles. Tampoco en el Vaticano I faltaron propuestas extravagantes. Había algunas sugerencias en favor de Rosmini o de Santo Tomás, y ahí la materia es ciertamente de gran importancia; pero junto a éstas, otras descendían al problema de las asistentas católicas en familias no católicas, de la bendición de cementerios, o de otras cuestiones de disciplina menor, sin duda no proporcionadas a la magnitud de un Concilio ecuménico.

El Vaticano II tuvo en su conjunto una preparación que suponía una general homogeneidad de inspiración, que parecía correspondiente a la intención del Papa [4] . En esta fase preparatoria la parte opositora desarrolló su

[1]MANSI vol. 49, p. 28.

[2]MANSI, vol. 49, p. 34. Es la opinión del card. Roberti.

[3]El mismo Papa afirmó que la idea de convocar el Concilio fue una inspiración divina, y Juan Pablo II lo confirmó en el discurso del 26 de noviembre de 1981, en la conmemoración del centenario del nacimiento del Papa, Roncalli.

[4]Éste, en el radio-mensaje a los fieles de todo el mundo del 11 de septiembre de 1962, hace de él una alabanza desmesurada, hablando de,«una riqueza sobreabundante de elementos de orden doctrinal y pastoral».

actividad con menor fuerza dentro que fuera, reservándose para llevar a cabo su actuación principal en la fase plenaria de la asamblea.

3.2. Paradójica resolución del Concilio

El Vaticano II tuvo una resolución distinta de la que hacía prever el Concilio preparado; más bien, como veremos, dicha preparación se dejó de lado rápida y completamente [5] . El Concilio nació, por así decirlo, de sí mismo, independiente de su preparación. En ciertos aspectos, con el Vaticano II habría ocurrido como con el de Trento, el cual, como dice Sarpi en el preámbulo de su Historia, *ha tenido lugar de una forma y con una conclusión totalmente contrarias a las expectativas de quien lo ha procurado y al temor de quien estudiadamente lo ha combatido*: contrario al proyecto de quien impulsaba una reforma católica que redujese el poder de la Corte Romana, y contrario al temor de esta Corte misma [6] , la cual en opinión del servita dificultó de todas las maneras posibles su resolución.

Y de aquí extraía Sarpi, y resulta posible extraer, una conclusión de teodicea y una parénesis religiosa: la resolución paradójica de la asamblea tridentina es un *claro documento para meditar los pensamientos de Dios y no fiarse de la prudencia humana* [7] . Al igual que en el Tridentino (según Sarpi), en el Vaticano II los acontecimientos discreparon respecto a su preparación y, como se dice hoy, a sus perspectivas. No es que no fuesen reconocibles ya en la fase preparatoria rasgos de pensamiento modernizante [8] . Sin embargo no caracterizaron al conjunto de los esquemas preliminares tan profunda y

[5]El resultado paradójico del Concilio, así como la ruptura de la legalidad conciliar y la relegación del Concilio preparado, son hechos silenciados por las obras que recuerdan las vicisitudes de la gran asamblea. Ver por ejemplo la síntesis que del Concilio hace mons. P. POUPARD, pro-Presidente del Secretariado para los no creyentes, en *Esprit et Vie*, 1983, pp, 241 y ss. Como contrapeso a la omisión de sucesos tan importantes, los sometemos nosotros a examen con un poco más de detenimiento.

[6]El paralelismo señalado por Sarpi es mera apariencia. Una resolución contraria al temor de la Curia Romana es de hecho una resolución conforme a su criterio. En realidad, el Tridentino no tuvo una resolución paradójica.

[7]Istoria del Concilio Tridentino, Bari 1935, vol. 1, p. 4. Para ilustrar este punto, ver ROMANO AMERIO, Il Sarpi dei pensieri filosofici inediti, Turín 1950, pp. 8-9, y en particular la incongruencia entre la letra y el fondo de este texto. En realidad Sarpi tiene plena intención de demostrar la eficacia de los manejos humanos en la conducción de aquel Concilio.

[8]De los trabajos de la Comisión preparatoria central puedo hablar con cierto conocimiento particular, ya que habiéndome asociado mons. Angelo Jelmini, obispo de Lugano y miembro de esa Comisión, al estudio de los esquemas y a la redacción de sus opiniones, tuve conocimiento de todos los documentos.

distintamente como después se reflejó en los documentos finales promulgados. Por ejemplo, la flexibilidad de la liturgia para estudiar su acomodación a las diversas índoles nacionales estaba propuesta en el texto correspondiente, pero restringida a territorios de misión, y no se hacía mención de la exigencia subjetiva de la creatividad del celebrante. La práctica de la absolución comunitaria, acrecentada en detrimento de la confesión individual con intención de facilitar el cumplimiento de la moral, se proponía en el esquema *de sacramentis*. Incluso la ordenación sacerdotal de hombres casados (aunque no la de mujeres) encontraba lugar en el *de ordine sacro*. El *de libertate religiosa* (del card. Bea), uno de los más tormentosos y conflictivos de la asamblea ecuménica, avanzaba en sustancia la novedad finalmente adoptada, desviando del camino común (o eso parece) la doctrina canonizada y perpetuamente profesada por la Iglesia Católica.

El principio de la funcionalidad propio del pragmatismo y activismo modernos, que reconocen el valor de la productividad de las cosas o del trabajo y desconocen el de las operaciones intransitivas o inmanentes de la persona rebajándolas respecto a las transitivas y eficientes *ad extra*, (§§31.7-31.8), estaba también formulado expresamente en el esquema *de disciplina cleri*, que contemplaba la inhabilitación o remoción de obispos y de presbíteros llegada una determinada edad.

Es conocido que el fruto maduro de esta inclinación al activismo es el *Motu propio Ingravescentem aetatem*, que afectó con la *deminutio capitis* a los cardenales octogenarios. Un votum particular acerca del hábito talar proporcionó la excusa para la costumbre de vestir al modo laico, disimulando la diferencia específica entre el sacerdote y el seglar y aboliendo incluso la prescripción que obligaba al uso de la sotana durante las funciones ministeriales. En los trabajos preparatorios se encuentran también opiniones particulares de determinadas escuelas teológicas en un sentido de mayor apertura.

Verbi gratia, se pretendía hacer pasar como doctrina del Concilio una posición discutible sobre el limbo de los niños e incluso de los adultos. Esta materia, al ser demasiado próxima al espinoso dogma de la predestinación, que no mencionan los decretos conciliares [9] , fue completamente omitida, pero como mostraremos más adelante el espíritu laxista y pelagiano que suponía revistió el pensamiento teológico postconciliar.

Con mayor intensidad se percibió en la asamblea plenaria el influjo, bien manifiesto en su preparación, de quienes querían realizar innovaciones en la educación del clero (esquema *de sacrorum alumnis formandis*). La pedagogía

[9] Ver DELHAYE-GUERET-TOMBEUR, Concilium Vaticanum II, Concordance, Index, Listes de frequence, Tables comparatives, Lovaina 1974. *Praedestinatio* y *praedestinare* sólo se encuentran tres veces: dos respecto a la Virgen, y otra en una cita de Roni. 8, 29.

secular de la Iglesia, concretada en el sistema de los seminarios, implica que los sacerdotes deben formarse según un principio peculiar correlativo a la peculiaridad ontológica y moral de su estado consagrado.

Por el contrario, en el texto se solicitaba una formación del clero asimilada lo más posible a la formación de los laicos: por tanto la *ratio studiorum* de los seminarios debía tomar ejemplo de la de los Estados, y la cultura del clero omitir en general toda originalidad respecto a la de los seglares. El motivo de esta innovación resultó ser lo que fuera tema diversamente reiterado por el Concilio: que los hombres de Iglesia se conformen al mundo para ejercitar sobre el mundo su operación específica de instrucción y santificación.

También en torno a la reunificación de los cristianos no católicos se hizo oír la voz de quien comparaba a los protestantes (sin sacerdocio, sin jerarquía, sin sucesión apostólica y sin sacramentos, o casi sin ellos) con los ortodoxos, que tienen sin embargo casi todo en común con los católicos salvo las doctrinas del primado y de la infalibilidad. Pío IX había hecho una clarísima distinción: desplazó enviados apostólicos con cartas de invitación a los patriarcas orientales, quienes declararon en su totalidad no poderse acercar al Concilio; pero no reconoció como Iglesias a las diversas confesiones protestantes, consideradas simples asociaciones, y dirigió una llamada *ad omnes protestantes* no para que interviniesen en el Concilio, sino para que retornasen a la unidad de la que se habían apartado.

El comportamiento latitudinario que afloró en la preparación se apoya sobre una implícita paridad parcial entre católicos y no católicos, y aunque pareció minoritario en la fase preparatoria, consiguió después que fuesen invitados indistintamente como observadores tanto los protestantes como los ortodoxos, lo que explica la influencia de aquéllos en el decreto *de oecumenismo* (§§35.1-35.3).

Una última característica asemeja la preparación del Concilio y su resultado: el generalizado optimismo que coloreó los diagnósticos y los pronósticos de una minoría en la Comisión central preparatoria. Que el aumento del conocimiento científico de la naturaleza (es decir, del reino de la técnica con el que se identifica la civilización moderna) de origen igualmente al reino de la dignidad y de la felicidad humana, fue manifestado en el esquema *de Ecclesia* (cap. 5, de laicis) pero impugnado por la mayoría, que insistía sobre el carácter indiferente de los progresos técnicos: éstos extienden la posible aplicación de la moralidad, pero no la perfeccionan intensivamente.

Sin embargo, este tema de la dominación de la tierra por medio de la técnica resultará sacralizado (§32.1) en los documentos definitivos y revestirá todo el pensamiento teológico postconciliar. La elevación de la técnica a fuerza civilizadora y moralmente perfeccionadora del hombre compartía la idea del progreso del mundo y, conjuntamente, un gran soplo de optimismo.

El optimismo presidiría después toda prospectiva de la asamblea plenaria, oscureciendo la visión del estado real del catolicismo. Es oportuno referir literalmente las críticas que un Padre de la Comisión central preparatoria oponía a la demasiada florida descripción de la situación del mundo y de la situación de la Iglesia en el mundo. *Non placet hic cum tanto laetamine descriptus status Ecclesiae magis in spem, meo iudicio, quam ad veritatem. Cur enim auctum religionis fervorem ais, aut respectu cuius aetatis? Nonne in oculis habenda est ratio statistica, quam dicunt, unde apparet cultum Dei, fidem catholicam, publicos mores apud plerosque collabescere et paene dirui? Nonne status mentium generatim alienus est a catholica religione, discissis republica ab Ecclesia, philosophia a dogmatis fidei, investigatione mundi a reverentia Creatoris, inventione artis ab obsequio ordinis moralis? Nonne inopia operariorum in sacro ministerio laborat Ecclesia? Nonne multae partes Sanctae Ecclesiae vel immanissime conculcantur a Gigantibus et Minotauris, que superbiunt in mundo, vel schismate labefactatae sunt, utpote apud Chinenses? Nonne missiones nostras ad infideles, tanto zelo ac caritate plantatas ac rigatas, vastavit inimicus homo? Nonne atheismus non amplius per singulos sed per totas nationes (quod prorsus inauditum erat) celebratur et per reipublicae leges instauratur? Nonne numerus noster quotidie proportionaliter imminuitur, Mahumetismo ac Gentilismo immodice gliscentibus? Nos enim quinta pars sumus generis humani, que quarta fuimus paulo ante. Nonne mores nostri per divortium, per abortum, per euthanastam, per sodomiam, per Mammona gentilizant?* [10] . Y concluye afirmando que este diagnóstico procede *humano more* y en línea de consideración histórica, sin perjuicio de lo que la Providencia de Dios sobre la Iglesia pueda operar *más allá de la*

[10] No apruebo la descripción del estado actual de la Iglesia, realizada aquí con tanta exaltación, e inspirada en mi opinión más en la esperanza que en la verdad. ¿Por qué hablar de aumento del fervor religioso? ¿Con respecto a qué época se refiere? ¿No se deben tal vez tener en cuenta las estadísticas según las cuales la fe católica, el culto divino y las costumbres públicas decaen y se van arruinando? ¿No está acaso el estado general de las mentes alejado de la religión católica, estando separado el Estado de la Iglesia, la filosofía de la fe, la investigación científica de la reverencia hacia el Creador, y el desarrollo técnico del obsequio debido a la ley moral? ¿No padece quizá la Iglesia por la escasez de clero? ¿No están muchas partes de la Santa Iglesia cruelmente perseguidas por los Gigantes y Minotauros que se enorgullecen en el mundo o, como en China, conducidas al cisma? Nuestras misiones, plantadas y regadas con tanto celo y caridad, ¿no han sido acaso devastadas por el enemigo? ¿Acaso no es exaltado el ateísmo no ya sólo por los individuos, sino establecido (cosa absolutamente inaudita) por las leyes de naciones enteras? ¿No decrece proporcionalmente cada día el número de católicos mientras se expanden desmesuradamente Mahometanos y Gentiles? De hecho, nosotros, que hace poco éramos una cuarta parte del género humano, hemos quedado reducidos a un quinto. ¿Y no es acaso verdad que nuestras costumbres se paganizan a través del divorcio, el aborto, la eutanasia, la sodomía y el culto al dinero?

medida de los juicios humanos y fuera de la potencia ordenada.

3.3. Más sobre el resultado paradójico del Concilio. El Sínodo Romano

El resultado paradójico del Concilio respecto a su preparación se manifiesta en la comparación entre los documentos finales y los propedéuticos, y también en tres hechos principales: el fracaso de las previsiones hechas por el Papa y por quienes prepararon el Concilio; la inutilidad efectiva del Sínodo Romano I sugerido por Juan XXIII como anticipación del Concilio; y la anulación, casi inmediata, de la *Veterum Sapientia*, que prefiguraba la fisonomía cultural de la Iglesia del Concilio.

El Papa Juan, que había ideado el Concilio como un gran acto de renovación y de adecuación funcional de la Iglesia, creía también haberlo preparado como tal, y aspiraba a poderlo concluir en pocos meses [11] : quizá como el Laterano I con Calixto II en 1123, cuando trescientos obispos lo concluyeron en diecinueve días, o como el Laterano II con Inocencio II en 1139, con mil obispos que lo concluyeron en diecisiete días. Sin embargo, se abrió el 11 de octubre de 1962 y se clausuró el 8 de diciembre de 1965, durando por tanto tres años de modo discontinuo. El fracaso de las previsiones tuvo su origen en haberse abortado el Concilio que había sido preparado, y en la elaboración posterior de un Concilio distinto del primero, que se generó a sí mismo (como decían los Griegos, «autogenético»).

El Sínodo Romano I fue concebido y convocado por Juan XXIII como un acto solemne previo a la gran asamblea, de la cual debía ser prefiguración y realización anticipada. Así lo declaró textualmente el Pontífice mismo en la alocución al clero y a los fieles de Roma del 29 de junio de 1960. A todos se les revelaba su importancia, que iba por tanto más allá de la diócesis de Roma y se extendía a todo el orbe católico. Su importancia era parangonable a la que con referencia al gran encuentro tridentino habían tenido los sínodos provinciales celebrados por San Carlos Borromeo.

Se renovaba el antiguo principio que quiere modelar todo el orbe católico sobre el patrón de la particular Iglesia romana. Que en la mente del Papa el Sínodo romano estaba destinado a tener un grandioso efecto ejemplar se desprende del hecho de que ordenase enseguida la traducción de los textos

[11] Así se desprende de la *positio* de la instrucción preliminar de su proceso de beatificación, conocida merced a una indiscreción del periodista F. D'ANDREA. Ver *Il Giornale Nuovo*, del 3 de enero de 1979. Pero también se desprende de las palabras del Papa en la audiencia del 13 de octubre de 1962, que hacían creer que el Concilio pudiera concluirse en Navidad.

al italiano y a todas las lenguas principales. Los textos del Sínodo Romano promulgados el 25, 26 y 27 de enero de 1960 suponen un completo retorno a la esencia de la Iglesia; no a la sobrenatural (ésta no se puede perder) sino a la histórica: un repliegue, por decirlo con Maquiavelo, de las instituciones sobre sus principios. El Sínodo proponía en todos los órdenes de la vida eclesiástica una vigorosa restauración. La disciplina del clero se establecía sobre el modelo tradicional, madurado en el Concilio de Trento y fundado sobre dos principios, siempre profesados y siempre practicados. El primero es el de la peculiaridad de la persona consagrada y habilitada sobrenaturalmente para ejercitar las operaciones de Cristo, y por consiguiente separada de los laicos sin confusión alguna (sacro significa separado). El segundo principio, consecuencia del primero, es el de la educación ascética y la vida sacrificada, que caracteriza al clero como estamento (pues también en el laicado los individuos pueden llevar una vida ascética). De este modo el Sínodo prescribía a los clérigos todo un estilo de conducta netamente diferenciado de las maneras seglares. Tal estilo exige el hábito eclesiástico, la sobriedad en los alimentos, la abstinencia de espectáculos públicos, y la huida de las cosas profanas. Se reafirmaba igualmente la originalidad de la formación cultural del clero, y se diseñaba el sistema sancionado solemnemente por el Papa al año siguiente en la encíclica *Veterum sapientia*.

El Papa ordenó también que se reeditase el Catecismo del Concilio de Trento, pero la orden no fue obedecida. Sólo en 1981, y por iniciativa privada, se publicó en Italia su traducción (OR, 5-6 julio 1982). No menos significativa es la legislación litúrgica del Sínodo: se confirma solemnemente el uso del latín; se condena toda creatividad del celebrante, que rebajaría el acto litúrgico, que es acto de Iglesia, a simple ejercicio de piedad privada; se urge la necesidad de bautizar a los niños *quam primum*; se prescribe el tabernáculo en la forma y lugar tradicionales; se ordena el canto gregoriano; se someten a la autorización del Ordinario los cantos populares de nueva invención; se aleja de las iglesias toda profanidad, prohibiendo en general que dentro del edificio sagrado tengan lugar espectáculos y conciertos, se vendan estampas e imágenes, se permitan las fotografías, o se enciendan promiscuamente luces (lo que deberá encargarse al sacerdote). El antiguo rigor de lo sagrado es restablecido también alrededor de los espacios sagrados, prohibiendo a las mujeres el acceso al presbiterio. Finalmente, los altares cara al pueblo se admiten sólo como una excepción cuya concesión compete exclusivamente al obispo diocesano. Es imposible no ver que tan firme reintegración de la antigua disciplina deseada por el Sínodo ha sido contradicha y desmentida por el Concilio prácticamente en todos sus artículos. De hecho, el Sínodo Romano, que debería haber sido prefiguración y norma del Concilio, se precipitó en pocos años en el Erebo del olvido y es en verdad *tanquam non*

fuerit [12] . Para dar una idea de tal anulación, señalaré que no he podido encontrar los textos del Sínodo Romano ni en Curias ni en archivos diocesanos, teniendo que conseguirlos en bibliotecas públicas civiles. [13]

3.4. Más sobre la resolución paradójica del Concilio. La Veterum Sapientia

El uso de la lengua latina es connatural a la Iglesia católica (no metafísicamente, sino históricamente) y está estrechamente ligado a las cosas de Iglesia incluso en la mentalidad popular. Constituye además un medio y un signo primordial de la continuidad histórica de la Iglesia. Y puesto que no hay nada interno sin lo externo, y lo interno surge, fluctúa, se eleva y se rebaja conjuntamente con lo externo, siempre ha estado persuadida la Iglesia de que la forma externa del latín debe conservarse perpetuamente para conservar las características internas de la Iglesia. Y tanto más cuanto que se trata de un fenómeno del lenguaje, en el cual la conjunción de forma y sustancia (de lo externo y lo interno) es del todo indisoluble. De hecho, la ruina de la latinidad consecuente al Vaticano II fue acompañada por muchos síntomas de la auto demolición de la Iglesia lamentada por Pablo VI.

Del valor de la latinidad hablaremos en §§38.3-38.4. Aquí queremos solamente mencionar la desviación que estamos estudiando entre la inspiración preparatoria dada al Concilio y el resultado efectivo de éste.

Juan XXIII pretendía con la *Veterum Sapientia* operar un repliegue de la Iglesia sobre sus principios, siendo en su mente este repliegue una condición para la renovación de la Iglesia en la peculiaridad propia del presente *articulus temporum.* El Papa atribuyó al documento una importancia especialísima, y las solemnidades de que quiso revestir su promulgación (en San Pedro, en presencia del colegio cardenalicio y de todo el clero romano) no tienen igual en la historia de este siglo. La importancia eminente de la *Veterum Sapientia* no se ve negada por el olvido en que se la hizo caer inmediatamente (los valores no son tales porque sean aceptados) ni por su fracaso histórico. Su importancia deriva de su perfecta consonancia con la individualidad histórica de la Iglesia.

La encíclica es fundamentalmente una afirmación de continuidad. Si la

[12]En OR, 4 de junio de 1981, a causa del habitual *loquimini nobis placentia*, se escribe que la renovación de la Iglesia fue comenzada por Juan XXIII con la celebración del Sínodo Romano y con la celebración del Concilio, y que «ambos concluyeron amalgamándose». Estamos de acuerdo, siempre y cuando «amalgamar» signifique «aniquilar»: el Sínodo no es citado por el Concilio ni siquiera una vez.

[13]Prima Romana Synodus, A. D. MDCCCCLX, Typ, polyglotta Vaticana, 1960.

cultura de la Iglesia procede del mundo helénico y romano es sobre todo porque las letras cristianas son, desde los primeros tiempos, letras griegas y letras latinas. Los incunables de las Sagradas Escrituras son griegos, los símbolos de fe más antiguos son griegos y latinos, la Iglesia de Roma de la mitad del siglo III es toda ella latina, los Concilios de los primeros siglos no tienen otro idioma que el griego.

Se trata de una continuidad interna de la Iglesia en la que se concatenan todas sus épocas. Pero hay además una continuidad externa que atraviesa la entera cronología de la era cristiana y recoge toda la sabiduría de los gentiles. No vamos a hablar, naturalmente, del sanctus Sócrates a quien imprecaba Erasmo, pero no podremos preterir la doctrina (expuesta por los Padres griegos y latinos y recordada por el Pontífice con un texto de Tertuliano) según la cual hay una continuidad entre el mundo de pensamiento del cual vivió la sabiduría antigua (precisamente veterum sapientia) y el mundo de pensamiento elaborado después de la revelación del Verbo encarnado.

El pensamiento cristiano elaboró el contenido sobrenaturalmente revelado, pero se adhirió también al contenido revelado naturalmente mediante la luz de la racionalidad creada. De este modo, el mundo clásico no es extraño a la religión. Ésta tiene como esencia una esfera de verdad inalcanzable mediante las luces naturales y superpuesta a ellas, pero incluye también la esfera de toda verdad humanamente alcanzable. La cultura cristiana fue por tanto preparada y esperada obediencialmente (como decían los medievales) por la sabiduría antigua, porque ninguna verdad, ninguna justicia, ninguna belleza le es ajena. Y por ello no es opuesta, sino compatible con la sabiduría antigua, y se ha apoyado siempre en ella: no sólo, como suele decirse, haciéndola esclava y utilizándola funcionalmente, sino llevando en el regazo a quien ya existía, pero que una vez santificada se hizo mayor de lo que era.

No quisiera aquí disimular que esa relación entre mundo antiguo y cristianismo como dos cosas compatibles entre sí oculta delicadas aporías y exige que se mantenga firme la distinción entre lo racional y lo suprarracional. No es posible defender la demasiado divulgada fórmula de Tertuliano *anima naturaliter christiana*, ya que querría decir naturalmente sobrenatural.

Es necesario en esto andar con pies de plomo para que la religión cristiana, esencialmente suprahistórica y sobrenatural, no corra el peligro de caer en el historicismo y el naturalismo. Pese a todo, la idea de su continuidad a través de la extensión temporal y de las vicisitudes de las culturas es un concepto católico: difícil, pero verdadero y necesario. Aquí me bastará ponerme bajo el patrocinio de San Agustín, quien afirmó tal continuidad de modo absoluto y universal saltando por encima de siglos y de cultos: *Nam res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio*

generis humani [14] (Retract., I, cap. 13, 20).

La parte práctica y dispositiva de la *Veterum Sapientia* es una exacta contrapartida, por su firmeza, de la transparencia cristalina de la doctrina. Los puntos decisivos son precisamente los que por la sucesiva desistencia papal determinaron la anulación de la encíclica. Establece que la *ratio studiorum* eclesiástica reconquiste su propia originalidad fundada sobre la especificidad del *homo clericus*; que, consiguientemente, recobre sustancia la enseñanza de las disciplinas tradicionales, sobre todo el latín y el griego; que para conseguirlo se abandonen o se recorten las disciplinas del cursus laico, las cuales a causa de una tendencia asimilativa se habían ido introduciendo o ampliando. Prescribe que las ciencias fundamentales, como la dogmática y la moral, se impartan en los seminarios en latín y siguiendo manuales igualmente en latín; que los profesores que parezcan incapaces o renuentes a la latinidad sean apartados en un plazo conveniente.

Como coronación de la Constitución apostólica, destinada a procurar una reintegración general de lo latino en la Iglesia, el Pontífice decretaba la erección de un Instituto superior de latinidad, que hubiera debido formar latinistas para todo el orbe católico y confeccionar un léxico del latín moderno [15]
.

La desintegración general de la latinidad posterior al proyecto de la fase preparatoria, que pretendía su general reintegración, suministra un adicional sufragio a la tesis del resultado paradójico del Concilio. En la medida en que tocaba un punto históricamente esencial del catolicismo, la *Veterum Sapientia* exigía una muy dispuesta virtud de autoridad y de correspondencia armónica en todos los órganos de ejecución. Hacía falta esa fortaleza práctica que se había ejercitado por ejemplo en la gran reforma de la escuela italiana realizada por el ministro Giovanni Gentile, y que improntó la *ratio studiorum* durante medio siglo. También entonces millones de maestros, que se encontraron en una condición análoga a aquélla en que la *Veterum Sapientia* colocaba a las disciplinas divinas, fueron constreñidos de manera

[14] Pues la que ahora se llama religión cristiana estaba entre los antiguos, y no faltó desde el comienzo del género humano

[15] La derrota del latín en la Iglesia postconciliar es, sin embargo, manifiesta. Ni siquiera en el Congreso internacional tomista de 1974 figuraba el latín entre las lenguas admitidas; pero lo fue inmediatamente, tras mi protesta en carta de 1 de octubre de 1973 al Maestro general de los Dominicos, padre Aniceto Fernández. Éste hizo que se me respondiese el 18 de octubre aceptando la propuesta y la solicitud: «También nosotros habíamos pensado en ello, sobre todo porque es la lengua de Santo Tomás». No hace falta añadir que las intervenciones en lengua latina fueron escasísimas. La deslatinización de los Congresos tomistas fue ya total en el de 1980, en el cual de veintinueve ponencias no había ninguna en latín. No podría aportarse prueba más palmaria del paso a una Iglesia plurilingüe, pero completamente alejada del latín.

inmisericorde a conformarse o a dimitir. Sin embargo, la reforma de los estudios eclesiásticos, al ser hostigada desde muchos lados y por varios motivos (sobre todo por parte alemana, con un libro de Winninger prologado por el obispo de Estrasburgo), fue aniquilada en brevísimo tiempo.

El Papa, que primero la instaba, ordenó que no se exigiese su ejecución; aquéllos a quienes les hubiese correspondido por oficio hacerla eficaz secundaron la debilidad papal, y la *Veterum Sapientia*, cuya oportunidad y utilidad tan altamente se habían exaltado, fue del todo abrogada y no es citada en ningún documento conciliar.

En algunas biografías de Juan XXIII se la silencia del todo, como si no existiese ni hubiese existido, mientras los más protervos la mencionan solamente como un error. Y no hay en toda la historia de la Iglesia ejemplo de un documento tan solemnizado y tan pronto lanzado a las Gemonias. Queda solamente el problema de si su cancelación *de libro viventium* haya sido consecuencia de una falta de sabiduría al promulgarla o de una falta de valor para exigir su ejecución.

3.5. Los fines del Concilio Vaticano I

Desde que la Iglesia recurrió a actuar conciliarmente (lo que comenzó en la era apostólica) hasta el Vaticano I, la asamblea ecuménica fue siempre convocada para tres fines, denominados *causa fidei*, *causa unionis*, y *causa reformationis*.

En las asambleas de los primeros siglos la segunda y la tercera causa estaban implícitas en la primera y no se percibían distintamente, pues es manifiesto que decidiendo las cuestiones de fe (por ejemplo la de la unidad teándrica) se superaba la división doctrinal, rehaciendo la concordia social dentro de la Iglesia. A causa de la conexión entre dogma y disciplina, se restablecía también la regla del obrar además de la del creer. Pero más tarde, el cisma de Focio y de Miguel Cerulario, y posteriormente la gran escisión de Alemania, impusieron de modo imperioso la cuestión de la unidad. Ésta se convirtió en preponderante en el Concilio de Lyon (1274) y en el Concilio de Florencia (1439). Por último, la corrupción de las costumbres del clero, el exceso de poder secular de la Curia Romana y el lujo desbordante del Papado, hicieron que fuese asimismo propuesta durante siglos, y finalmente impuesta en Trento (1545-1563), la causa de la reforma. Los tres fines fueron perseguidos también por el Concilio Vaticano I. La llamada a los no católicos dio lugar a una vasta literatura y a una amplia polémica. La *causa unionis* fue confiada a una de las cuatro grandes comisiones preparatorias, así como la *causa reformationis*, dando lugar a un pulular de peticiones y de

sugerencias que basta por sí mismo para demostrar cómo nada se hacía, ni siquiera entonces, en círculos restringidos o en camarillas [16] . La amplitud asumida por las expectativas se manifiesta también en la variedad y audacia de las sugerencias. Había a mitad del siglo XIX quien quería ver prohibida por el Concilio la pena de muerte, quien proponía que *si quis bellum incipiat anathema sit* [17] , quien pedía la abolición del celibato del clero latino, o quien era partidario de la elección de los obispos por sufragio democrático. La aspiración hacia una organización militante de las masas católicas quedaba recogida, más que en todas las demás propuestas, en la del capuchino Antonio da Reschio [18] . Éste auspiciaba que toda la masa del pueblo católico, desde los niños a los adultos y desde los solteros a los casados, fuese dividida en congregaciones cuyos miembros no debían contraer amistad ni matrimonio, ni juntarse en modo alguno, con los que no formaran parte de ellas. Era, en sustancia, una separación: no respecto a los de fuera de la iglesia, o a los de fuera de la Iglesia practicante, sino respecto a aquéllos que dentro de la iglesia no formasen parte de esa organización compacta, *tanquam castrorum acies ordinata*. El proyecto del capuchino se basaba en modelos paganizantes, jesuíticos o utópicos, y consideraba que la perfección social consistía en una ordenación externa según esquemas racionales.

Pero no obstante las extravagancias y las vetas de pensamiento modernizante ya mencionadas, la preparación del Vaticano I consiguió imprimir a la asamblea ecuménica una dirección clara que aseguró en ese siglo la unidad de la Iglesia. En lo referente a la *causa fidei* fueron recondenados, explícita o implícitamente, los errores contenidos en el Syllabus. En cuanto a la *causa unionis*, fue reafirmada la necesidad de que la unidad proviniese de una reunión o adhesión de las confesiones acatólicas a la Iglesia Romana, centro de la unidad. Y para la *causa reformationis* fue renovado el principio de la dependencia de todos los fieles respecto de la ley natural y de la ley divina poseída por la Iglesia. A esta dependencia puso sello la definición dogmática de la infalibilidad didáctica del Papa.

3.6. Los fines del Vaticano II. La pastoralidad

También son reconocibles las tres causas tradicionales en las finalidades perseguidas por el Vaticano II, si bien enunciadas de modo variado y valoradas de modo diverso, siendo prioritaria una u otra en la atención o en la

[16](N. del T.) En español en el original.
[17]El que comience una guerra, sea excomulgado
[18]MANSI, vol. 49, p. 456.

intención. Después se englobaron todas con una calificación peculiar, expresada con el término de «pastoralidad».

Según el decreto *Presbyterorum ordinis*, 12, el fin del Concilio es triple: la renovación interna de la Iglesia (este fin parece referirse conjuntamente a la fe y a la reforma), la difusión del Evangelio en el mundo (esto parece referirse todavía a la fe, non servanda, sed propaganda), y finalmente el diálogo con el mundo moderno (que parece aún *de fidei propaganda* o, como hoy se suele decir, *de evangelizando mundo*).

Pablo VI, en el discurso de apertura del segundo período, atribuyó al Concilio cuatro fines. El primero es la toma de conciencia de la Iglesia. El Papa piensa que *la verdad acerca de la Iglesia de Cristo debe ser estudiada, organizada, y formulada, no quizá con los solemnes enunciados que se llaman definiciones dogmáticas, sino con declaraciones que dicen a la misma Iglesia lo que ella piensa de sí misma* (n. 18). Aquí puede verse una sombra de subjetivismo. En realidad no importa lo que la Iglesia piensa de sí misma, sino lo que ella es.

El segundo fin es la reforma, es decir, el esfuerzo de corregirse y de remitirse a la conformidad con su divino modelo (sin distinción entre conformidad esencial y constitutiva, que no puede disminuir, y conformidad accidentalmente perfeccionable y por tanto susceptible de perfección). Para el Papa, dicha reforma implica un resurgimiento de energías espirituales ya latentes en el seno de la Iglesia: se trata de actuar y perfeccionar la Iglesia en su historicidad.

El tercer fin retoma la *causa unionis*. El Papa dice que la causa *se refiere a los otros cristianos* (n. 31) y que sólo la Iglesia católica puede ofrecerles la perfecta unidad de la Iglesia. Parece así que se mantiene dentro de la doctrina tradicional: la unión ya tiene definido su centro, en el cual deben concentrarse las partes disidentes y separadas. Añade que *los recientes movimientos que aún ahora están en pleno desarrollo en el seno de las comunidades cristianas separadas de nosotros nos demuestran con evidencia que esta unión no se puede alcanzar sino en la identidad de la fe, en la participación de unos mismos sacramentos y en la armonía orgánica de una única dirección eclesiástica* (n. 31).

Y así reafirma la necesidad del triple acuerdo: dogmático, sacramental y jerárquico. Supone sin embargo que la aspiración de los separados a la unidad es una aspiración a lo dogmático, lo sacramental, y lo jerárquico, tal y como se encuentran en la Iglesia. Muy al contrario, los protestantes conciben la unidad como una mutua aproximación en la cual todas las confesiones se mueven hacia un único centro, quizá interior a las comunidades de cristianos, pero no coincidente con el centro de unidad que la Iglesia Romana profesa ser, poseer y comunicar a los otros (§35.1 y ss.).

Una ambigüedad de fondo hiere así al ecumenismo conciliar, oscilando entre la conversión como reversión al centro católico, y la convergencia como exigencia común de todas las confesiones (la católica y las no católicas) hacia un centro ulterior y superior a todas ellas.

El cuarto fin del Concilio es *tender un puente hacia el mundo contemporáneo.* Abriendo tal coloquio la Iglesia *descubre y reafirma su vocación misionera* (n. 43), es decir, su esencial misión de evangelizar a la humanidad. El uso del término descubrir va sin duda más allá del concepto para el que lo utiliza el Papa, dado que la Iglesia siempre ha propagado el Evangelio; y cuando viajes y periplos descubrieron nuevos países, nuevas costumbres y nuevas religiones (reduciendo al cristianismo a ser, como dice Campanella, tan sólo una uña del mundo), la Iglesia se sintió enseguida animada por un impulso misionero, tuvieron lugar los primeros intentos (precisamente por parte de Campanella) de teología misionera y comparada, y Roma creó la congregación específica *de propaganda fide.*

El Papa concibe el diálogo con el mundo como algo identificable con el servicio que la Iglesia debe prestar al mundo, dilatando de tal modo la idea de servicio hasta llegar a afirmar expresamente que los Padres no han sido convocados para tratar de sus cosas (es decir, de la Iglesia), sino de las cosas del mundo (n. 44). Quedan aquí escasamente iluminadas las ideas de que el servicio de la Iglesia al mundo está ordenado a procurar que el mundo sirva a Cristo, de quien la Iglesia es la individualidad histórica, y de que el dominio de la Iglesia no implica servidumbre del hombre, sino su elevación y señorío. Es como si el Papa quisiera huir de toda sombra o signo de dominio de cualquier clase, contraponiendo servicio a conquista (cuando son palabras de Jesucristo *ego vici mundum*).

3.7. Las expectativas en torno al Concilio

Una vez referidos los fines del Concilio conviene hacer referencia a las expectativas y a las previsiones comparándolas con los efectos subsiguientes. Los fines pertenecen a la voluntad, mientras que las previsiones pertenecen al sentimiento y a menudo al deseo. Se inventó el término triunfalismo para describir un supuesto comportamiento de la Iglesia en el pasado, sin darse cuenta de que esa descripción entraba en contradicción no sólo con los padecimientos mismos de la Iglesia (atacada en los últimos siglos por el Estado moderno), sino también con la simultánea acusación de aislarse a la defensiva y de separarse del mundo. Pero de hecho, no obstante algunos rasgos realistas, la coloración general del pronóstico es esperanzada y optimista. Esa esperanza no es sin embargo la esperanza teológica, cuya causa reside en una certeza

sobrenatural y se refiere solamente a un estado del mundo más allá del actual, sino la esperanza histórica y mundana, basada en conjeturas y en previsiones nacidas del deseo del pronosticante y de cuanto observa en la humanidad.

En el discurso de apertura del segundo período Pablo VI descubre la escena del mundo moderno, con las persecuciones religiosas, el ateísmo convertido en principio de la vida social, el abandono de Dios por la ciencia, la codicia de riquezas y de placeres. *Al tender nuestra mirada sobre la vida humana contemporánea*, dice el Papa, *deberíamos estar espantados más bien que alentados, afligidos más bien que regocijados* (n. 46). Pero, como se ve, el Papa adopta un condicional y no explicita la prótasis de ese discurso hipotético. Por otro lado, seguía los pasos de Juan XXIII, quien en el discurso del 11 de octubre de 1962 preveía *una irradiación universal de la verdad, la recta dirección de la vida individual, familiar y social* (n. 5). Y en el discurso de Pablo VI el optimismo no sólo colorea las previsiones, sino que se implanta vigorosamente en la contemplación del actual estado de la Iglesia. Tales palabras, parangonadas con otras de sentido opuesto, muestran la amplitud del excursus, entre extremos, del pensamiento papal, y cuán grande era la fuerza del olvido cuando se detenía sobre uno de ellos: *Alegrémonos, hermanos. ¿Cuándo jamás la Iglesia fue más consciente de sí misma, cuándo tan feliz y tan concorde y tan pronta al cumplimiento de su misión?* (pág. 772, n. 6). Y el card. Traglia, vicario de Roma, huía de la figura retórica de la interrogación y aseguraba francamente: *Jamás la Iglesia católica ha estado tan estrechamente unida en torno a su Cabeza, jamás ha tenido un clero tan ejemplar, moral e intelectualmente, como ahora, ni corre ningún riesgo de ruptura de su organismo. Ya no es a una crisis de la Iglesia a lo que el Concilio deberá poner remedio* (OR, 9 de octubre de 1962). No se puede, para explicar tal juicio, sino pensar en una gran conmoción de ánimo o en una gran falta de conocimientos históricos.

De esta conmoción de ánimo derivan sin duda también las afirmaciones de Pablo VI en la homilía del 18 de noviembre de 1965: *Ningún otro Concilio ha tenido proporciones más amplias, trabajos más asiduos y tranquilos, temas más variados y de mayor interés* (pág. 808, n. 2). Indudablemente, el Vaticano II ha sido el mayor de los Concilios por asistencia de Padres, aparato organizativo, y resonancia en la opinión pública, pero éstas son circunstancias, y no valores, de un Concilio. En Éfeso (año 431) había doscientos prelados orientales y tres latinos, y el de Trento se abrió con la presencia de sólo sesenta obispos. Pero el imponente aspecto exterior del Vaticano II, gracias al enorme aparato moderno de información que sólo busca estampar impresiones en el alma, agitó largamente la opinión mundial y creó, con bastante más importancia que el Concilio real, un Concilio de las opiniones.

En una época en la cual las cosas son lo que son en la medida en que

son representadas, y tanto valen cuanto se consiga persuadir de que valen, el Concilio debía necesariamente convertirse en un fenómeno de opinión, y por eso mismo la grandiosidad de la opinión comunicaba grandeza al Concilio. De esta contaminación de grandeza no se preservaron ni los Padres del Concilio ni el Pontífice mismo. Pablo VI llegó incluso a declarar (bien que polémicamente, en confrontación con Mons. Lefebvre) en carta del 29 de junio de 1975, que el Vaticano II es un Concilio *que no tiene menor autoridad, e incluso, bajo ciertos aspectos, es aún más importante, que el de Nicea* [19] .

La comparación entre un Concilio y otro es peligrosa, debiéndose ante todo precisar bajo qué aspecto se establece la comparación. Si se atiende a la eficacia, se encontrará por ejemplo cómo la del Lateranense V (1512-1517), cuya causa principal era la *causa reformationis*, fue casi nula, porque sus decretos de reforma quedaron en letra muerta; pero fue sin embargo relevante por los decretos dogmáticos, que truncaron el neoaristotelismo anatemizando a los defensores de la mortalidad del alma. Sólo en el Concilio de Trento fueron comparables la clarificación doctrinal y la eficacia práctica, pero fracasó sin embargo totalmente la *causa unionis*, que había determinado inicialmente su convocatoria. Por otro lado, prescindiendo de toda comparación entre Concilio y Concilio, es sin embargo posible comparar tipos de Concilio con tipos de Concilio; y entonces parece claro que el tipo dogmático, al establecer una doctrina inmutable, prevalece sobre el tipo pastoral, totalmente dominado por la historicidad y que por el contrario promulga decretos *de agibilibus* pasajeros y reformables.

Además, todo Concilio dogmático tiene una parte pastoral o dispositiva fundada sobre la parte dogmática. En el Vaticano II la propuesta de exponer primero la doctrina y después la pastoral fue rechazada; no aparece ningún pronunciamiento de género dogmático que no sea repetición de Concilios precedentes. La Nota emitida el 16 de noviembre de 1965 por mons. Pericle Felici, secretario general del Concilio, sobre la calificación teológica correspondiente a las doctrinas enunciadas por el Sínodo, establecía que atendiendo a su fin pastoral, *S. Synodus tantum de rebus fidei vel morum ab Ecclesia tenenda definit quae ut talia aperte ipsa declaravit* [20] .

Ahora bien, no existe ninguna perícopa de los textos conciliares cuya dogmaticidad esté asegurada, quedando por tanto sobreentendido que donde se reafirma la doctrina ya definida en el pasado la calificación teológica no puede ser dudosa. De todos modos, en la citada comparación de tipos, debe mantenerse firmemente la prioridad del dogmático, porque desciende de una verdad

[19] M. LEFEBVRE, *Un évêque parle* Jarzé 1976, p. 104.

[20] El Sagrado Concilio establece que de las cosas de fe y de moral sólo hay obligación de creer aquéllas que la Iglesia ha definido como tales

filosófica anterior a toda proposición teológica, y por otro lado expuesta en la Escritura. Debido a la procesión metafísica del ente, el conocimiento es anterior a la voluntad y la teoría a la práctica: *In principio erat Verbum (En el principio era el Verbo)* (Juan 1, 1). El acto dispositivo y preceptivo de la disciplina eclesiástica no tiene fundamento si no emana del conocimiento. Pero con esto entraríamos también en la tendencia pragmática que tentó al Concilio en muchos de sus momentos.

3.8. Las previsiones del Card. Montini. Su minimalismo

Conviene hacer una mención particular de las previsiones del card. Giovanni Battista Montini, arzobispo de Milán, en una publicación dedicada por la Universidad Católica al futuro Concilio. El documento es peculiar si se lo examina en sí mismo, pero más aún si se lo toma como luz para reconocer la continuidad y discontinuidad del pensamiento del Papa: me refiero a la continuidad innegable de ciertas directrices y la abierta discontinuidad entre el optimismo y el pesimismo final de aquel Pontificado. El texto es el siguiente: *El Concilio debe indicar la línea del relativismo cristiano, de hasta dónde la religión católica debe ser férrea custodia de valores absolutos, y hasta dónde puede y debe ceder a una aproximación y a una connaturalidad de la vida humana tal como se presenta históricamente* (OR, 8-9 de octubre de 1962) [21].

Algunos defectos de expresión, como *ceder a la connaturalidad*, pueden hacer un poco difícil la hermenéutica de esta declaración, pero su fondo es evidente. El Concilio (parece) no prepara una expansión del catolicismo, pero la produce en la medida en que sea reducida al mínimo su parte sobrenatural y se consiga una máxima coincidencia de la religión con el mundo, considerado connatural a ella, si se deben tomar los términos tal como aparecen. La Iglesia no puede entonces, según la imagen vulgar, ser levadura que suba la masa, ni revestir al hombre transformando su fundamento; antes bien, se intentará que se empape del mundo, porque así impregnada, lo impregnará a su vez. Una declaración como ésta supone que la Iglesia se encuentra actualmente en la necesidad de transigir con el mundo, en un estado de necesidad análogo a aquél en el cual le pareció a Clemente XIV que se encontraba en el siglo XVIII, conduciéndole a suprimir la Compañía de Jesús. Es una valoración proveniente de una prudencia cauta, pero no de una pru-

[21] Todos los subrayados en los textos citados son siempre nuestros, y se hacen a fin que destaquen las partes del texto que son objeto del comentario.

dencia valiente. Delinea además un proyecto de acción conciliar derivado de un supuesto difícilmente aceptable por la religión, según el cual el hombre debe ser aceptado tal como es; muy al contrario, la religión lo atrae hacia sí tal como es, pero no lo acepta así, porque está corrompido: la religión tiene siempre como punto de mira el deber ser, precisamente para curarle de la corrupción y salvarlo.

Pero la declaración de 1962 es importante si, yendo más allá de los pronósticos de reflorecimiento tan familiares al Montini Papa, se la mira conjuntamente con aquélla, ciertamente paradójica, pronunciada el 18 de febrero de 1976: *No debemos temer, un día, constituir quizás una minoría, si somos fieles; no nos avergonzaremos de la impopularidad, si somos coherentes; no haremos caso de ser unos vencidos, si somos testigos de la verdad y de la libertad de los hijos de Dios.*

Y esa perspectiva de miseria y casi de inanición abierta a la Iglesia en 1968 se anuncia aún más en el gemido de la trágica invocación en las exequias de Aldo Moro: *Un sentimiento de pesimismo viene a anular tantas serenas esperanzas y a sacudir nuestra confianza en la bondad del género humano.* Aquí gime el hombre (pero más aún el Pontífice, próximo a su muerte) sobre el proyecto, que yace destruido, de todo su Pontificado [22] .

3.9. Las previsiones catastrofistas

Este término no está usado aquí en un sentido de amenaza, sino en el sentido neutral de una transformación radical: corresponde a las expectativas de quienes presagiaban y perseguían una mutación radical del catolicismo. Mons. Schmitt, obispo de Metz, lo profesa abiertamente: *La situación de civilización que vivimos supone cambios no solamente en nuestro comportamiento exterior, sino en la idea misma que nos hacemos tanto de la creación como de la salvación realizadas por Jesucristo* [23] .

La doctrina subyacente a tal pronóstico fue después acogida confusamente, ya fuese bajo la forma de su difusión popular, ya bajo la de una firme acción de grupos organizados que imprimieron al Concilio impulsos poderosos. Son los partidarios de una dirección catastrófica quienes se atreven a atribuir a Juan XXIII el proyecto de *hacer explotar desde dentro el monolitismo de la Iglesia Católica* (*Corriere della Sera*, 21 de abril de 1967). Son los discípulos del teocosmologismo confuso y poético de Teilhard de Chardin: *Creo que el gran acontecimiento religioso de la actualidad es el despertar de*

[22] C. ANDREOTI, Diario 1976-1979, Roma 1981, p. 224, dice que parecía como si el Papa hablase «casi reprochándole al Señor todo lo que había sucedido».

[23] Cit. en *Itinéraires*, n. 160, p. 106.

una Religión nueva, que poco a poco hace adorar al Mundo y que es indispensable a la Humanidad para que ésta pueda continuar trabajando. Por tanto es fundamental que mostremos al Cristianismo como capaz de divinizar el nisus y el opus humanos naturales (Diario, p. 220). El monitum del Santo Oficio contra las doctrinas teilhardianas había de facto caído en desuso con Juan XXIII [24] .

Persuadidos justamente de la irreformabilidad esencial de la Iglesia, los innovadores se proponen lanzar a esta Iglesia fuera de sí misma, a la búsqueda de un meta-cristianismo (por adoptar el término teilhardiano), puesto que una religión renovada es una nueva religión. Para no morir, el cristianismo debería sufrir una mutación en el sentido genético y teilhardiano. Pero si para no morir la religión debe salir fuera de sí misma, tal expresión envuelve una contradicción, viniendo a decir que debe morir para no morir. Ya en el catolicismo francés de antes de la guerra se manifestaron doctrinas defendiendo tal revolución radical en la Iglesia, y el card. Saliége escribía: *Ha habido cambios biológicos improvisados que han hecho aparecer nuevas especies. ¿No asistimos quizá ahora a una especie de cambios que modificará profundamente la estructura humana (quiero decir la estructura mental y psicológica del hombre)? A esta pregunta, que los filósofos juzgarían impertinente, se podrá responder dentro de quinientos años* [25]

[24]Una prueba de la desarticulación interna de la Curia romana, que olvida a menudo toda apariencia de coherencia, tuvo lugar en 1981. Con ocasión de la celebración del centenario del nacimiento de Teilhard de Chardin en el Institut Catholique de París, el Secretario de Estado card. Casaroli envió a mons. Poupard, presidente del Instituto, un mensaje en el que se alababan los méritos contraídos ante la Iglesia por dicho jesuita. Puesto que Teilhard había sido objeto de un Monitum del Santo Oficio que en 1962 denunciaba en sus obras *ambigüedades y errores graves*, el homenaje prestado por la Santa Sede suscitó escándalo y fue necesario, como suele decirse, un «redimensionamiento» (en realidad una retractación) de aquellas alabanzas.

[25]Cit. en J. GUITTON, Scrivere come si ricorda, Alba 1975, p. 31).

Capítulo 4

El desarrollo del Concilio

4.1. El discurso inaugural.

El discurso inaugural: el antagonismo con el mundo y la libertad de la Iglesia

El discurso inaugural del Concilio pronunciado por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962 es un documento complejo porque, según informaciones fiables, reflejó la mente del Papa en una redacción sobre la cual influyó una mente que no era la suya. Además, hasta en la identificación misma del texto el documento plantea problemas canónicos y filológicos. Para dar a conocer su sustancia la centraremos en torno a algunos puntos.

En primer lugar, el discurso se abre con una enérgica afirmación del *aut aut* ordenado a los hombres por la Iglesia Católica, que rechaza la neutralidad y utralidad entre el mundo y la vida celeste y ordena todas las cosas temporales a un destino eterno.

Aparte del texto profético de Luc. 2, 34, según el cual Cristo será signo de contradicción y se convertirá en resurrección o ruina para muchos, el Papa cita el más decisivo de Luc. 11, 23: *Qui non est mecum, contra me est* (Quien no está conmigo, está contra Mí). Estos textos jamás fueron citados después en los documentos conciliares, dado que la asamblea buscó más los aspectos compartidos por la Iglesia y el mundo y hacia los que ambos convergen, que aquéllos en los cuales se oponen y combaten.

La perfecta coherencia de esta parte de la alocución inaugural con la mentalidad católica aparece también allí donde se asegura que *todos los hombres, particularmente considerados o reunidos socialmente, tienen el deber de tender a conseguir los bienes celestiales* (pág. 748, n. 13): se trata del concepto tradicional del señorío absoluto de Dios, que afecta a la realidad humana no sólo como persona individual, sino también como sociedad, y sanciona la

obligación religiosa del Estado.

El segundo punto relevante del discurso es la condena del pesimismo de quienes *en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación* (n. 9). Observando el nuevo curso del mundo, el Papa reconoce un general alejamiento de las inquietudes espirituales, pero encuentra ese alejamiento compensado con la ventaja de que *por la vida moderna desaparezcan los innumerables obstáculos que en otros tiempos impedían el libre obrar de los hijos de la Iglesia* (n. 11). La referencia histórica es doble, quedando la duda de si el Papa tenía en mente la indebida injerencia ejercitada por el Imperio y la Monarquía absoluta sobre la Iglesia (en tiempos en los que en último término todo dependía de la religión) o por el contrario las vejaciones sufridas por la Iglesia desde el siglo XVIII hasta ahora por obra del Estado liberal (en tiempos en que la separación de la religión respecto de la esfera civil preparaba la actual condición de la civilización).

Más bien parece lo primero que lo segundo; pero es necesario señalar que la Iglesia luchó continuamente en la teoría y en la práctica contra la servidumbre de la Iglesia ante la potestad civil, especialmente en la elección de obispos y en la instauración de beneficios eclesiásticos. Bastaría recordar hasta qué punto la deploraba Rosmini.

Incluso el llamado derecho de veto (en la práctica, una pura condescendencia de hecho) fue muchas veces considerado nulo y pasado por alto, como ocurrió en los cónclaves que eligieron a Julio III, a Marcelo II, a Inocencio X, e incluso a San Pío X: es decir, todas las veces que el coraje supo prevalecer sobre la intimidación de la razón política.

El juicio optimista del Pontífice acerca de la actual libertad de la Iglesia concuerda ciertamente con la realidad de la Iglesia de Roma, liberada de la carga del poder temporal; pero lo contradicen crudamente las circunstancias de las Iglesias nacionales, muchas de las cuales se encuentran hoy encadenadas.

Por otra parte, la llamativa ausencia de episcopados enteros a los que sus gobiernos impidieron acudir al Concilio no pudo escapar al lamento del Papa, que confesaba experimentar *un vivísimo dolor por la ausencia de tantos pastores de almas para Nos queridísimos, los cuales sufren prisión por su fidelidad a Cristo* (n. 12). Conviene además señalar cómo dicha deplorada servidumbre era en los siglos pasados un aspecto de la compenetración de la vida religiosa con la sociedad: dicha compenetración era debida a una imperfecta distinción entre valores subordinados religiosos y civiles, considerados como un conjunto informado por la religión. Al contrario, la presente liberación procede de la pérdida de autoridad de la Iglesia en los espíritus del siglo, invadidos por una aspiración eudemonista y por la indiferencia doctrinal.

Pero el punto relevante y casi secreto al cual es necesario referirse al tratar de la libertad del Concilio es la atadura de esa libertad consentida pocos meses antes por Juan XXIII, al firmar con la Iglesia ortodoxa un acuerdo en virtud del cual el Patriarcado de Moscú aceptaba la invitación papal de enviar observadores al Concilio; el Papa por su parte aseguraba que el Concilio se abstendría de condenar el comunismo.

El pacto tuvo lugar en agosto de 1962 en Metz (Francia) y se conocen todos los detalles de tiempo y lugar a través de una rueda de prensa concedida por mons. Schmitt, obispo de aquella diócesis [1] . La negociación concluyó con un acuerdo que firmaron el metropolita Nicodemo por parte de la Iglesia Ortodoxa, y el cardenal Tisserant (decano del Sacro Colegio) por parte de la Santa Sede. La noticia del acuerdo fue dada en estos términos por *France nouvelle*, boletín central del Partido Comunista Francés, en el número de 16-22 de enero de 1963: *Puesto que el sistema socialista mundial manifiesta de forma innegable su superioridad y recibe su fortaleza de la aprobación de centenares y centenares de millones de hombres, la Iglesia ya no puede contentarse con un tosco anticomunismo. Incluso se ha comprometido, con ocasión del diálogo con la Iglesia ortodoxa rusa, a que no habrá en el Concilio un ataque directo contra el régimen comunista.* Por parte católica, el diario *La Croix* de 15 de febrero de 1963 informaba del acuerdo, concluyendo: *Después de esta entrevista, Mons. Nicodemo aceptó que alguien se acercase a Moscú a llevar una invitación, a condición de que fuesen dadas garantías en lo que concierne a la actitud apolítica del Concilio.* La condición impuesta por Moscú de que el Concilio no se pronunciase sobre el comunismo no fue nunca secreta, pero su publicación en forma aislada no tuvo efecto sobre la opinión pública al no ser retomada ni divulgada por la prensa; esto se debió o bien a una gran apatía y anestesia de los estamentos eclesiásticos en torno a la naturaleza del comunismo, o bien a una acción silenciadora deseada e impuesta por el Pontífice. Pero su efecto fue poderoso (aunque silente) sobre el desenvolvimiento del Concilio, durante el cual, y en cumplimiento de la preterición pactada, se rechazó una propuesta de renovar la condena del comunismo.

La veracidad de los acuerdos de Metz recibió recientemente una impresionante confirmación en una carta de Mons. Georges Roche, secretario del cardenal Tisserant durante treinta años. Con la intención de defender al negociador vaticano, este prelado romano sale al paso de las imputaciones de Jean Madiran y confirma enteramente la existencia del acuerdo entre Roma y Moscú, precisando que la iniciativa de los encuentros fue tomada personalmente por Juan XXIII a sugerencia del card. Montini y que Tisserant

[1] Ver el periódico *Le Lorrain*, 9 de febrero de 1963.

recibió órdenes formales tanto para firmar el acuerdo como para vigilar su exacta ejecución durante el Concilio [2] .

De este modo, el Concilio se abstuvo de volver a condenar el comunismo; en las Actas no se encuentra ni siquiera esa palabra, tan abundante en los documentos papales hasta aquel momento [3] .

La gran Asamblea se pronunció específicamente sobre el totalitarismo, el capitalismo o el colonialismo, pero ocultó su juicio sobre el comunismo tras un juicio genérico sobre las ideologías totalitarias. El debilitamiento del sentido lógico propio del espíritu del siglo arrebata también a la Iglesia el temor a la contradicción. En el discurso inaugural del Concilio se celebra la libertad de la Iglesia contemporánea en el mismo momento en que se confiesa que muchísimos obispos están encarcelados por su fidelidad a Cristo y cuando, en virtud de un acuerdo propugnado por el Pontífice, el Concilio se encuentra constreñido por el compromiso de no pronunciar ninguna condena contra el comunismo. Esta contradicción, siendo grande, lo es menos si se la compara con la contradicción de fondo consistente en fundamentar la renovación de la Iglesia sobre la apertura al mundo, para luego borrar de entre los problemas del mundo el problema principalísimo, esencialísimo y decisivo del comunismo.

4.2. El discurso inaugural. Poliglotismo y polisemia textuales

El tercer punto del discurso papal se refiere al quicio mismo sobre el cual gira el Concilio: el modo en que la verdad católica pueda comunicarse al mundo contemporáneo *pura e íntegra sin atenuaciones* (n. 14).

Aquí el estudioso se enfrenta a un obstáculo imprevisto. En las alocuciones papales, texto oficial válido como expresión de su pensamiento es por norma solamente el texto latino. Ninguna traducción tiene tal autoridad, a no ser que sea reconocida como auténtica. Ésta es la razón por la que el *Osservatore Romano*, cuando añade al texto latino original la versión italiana, advierte siempre que se trata de una traducción privada. Ahora bien, como el texto latino es obra del colegio de traductores, los cuales traducen el texto original redactado por el Papa en italiano, parecería legítimo referirse a las palabras originales, cuando sean conocidas, tomándolas como criterio interpretativo del latín. Se invertiría así la prioridad entre los dos textos, privilegiando la traducción (que es en realidad el original) sobre el original latino (que

[2] Carta de mons. Roche en *Itinéraires* n. 285, p. 153.
[3] Ver las citadas Concordantiae, donde la voz communismus no aparece nunca.

es en realidad una traducción). Filológicamente la inversión es legítima, pero canónicamente no lo es, pues es máxima de la Sede Apostólica que solamente el texto latino contiene su pensamiento.

Ahora bien, entre el texto latino y la versión italiana del discurso inaugural hay tales discrepancias que el sentido resulta trasmutado. Ha sucedido además que el desarrollo de la literatura teológica se ha guiado por la traducción más que por el original latino. La discrepancia es tan grande que parece tenerse a la vista una paráfrasis, y no una traducción. Así, el original dice: *Oportet ut haec doctrina certa et immutabilis cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur quam tempora postulant* [4].

La traducción italiana del OR de 12 de octubre de 1962, reproducida después en todas las ediciones italianas del Concilio, dice: *Anche questa peró studiata ed esposta attraverso le forme dell indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno.* Del mismo modo, la traducción francesa: *La doctrine doit être étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et de présentation dont use la pensée moderne.* Y la española, similar a las anteriores: *estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales* (pág. 749, n. 14). No puede disimularse la diferencia entre el original y las traducciones. Una cosa es que la reconsideración y la exposición de la perpetua doctrina católica se hagan de manera apropiada a los tiempos (concepto compresivo y amplio), y otra que se realicen siguiendo los métodos de pensamiento de la filosofía contemporánea. Por ejemplo: una cosa es presentar la doctrina católica de una manera apropiada a la citerioridad propia de la mentalidad contemporánea, y otra que sea pensada y expuesta según esa misma mentalidad. Para que el acercamiento a la mentalidad moderna sea correcto, no debe adoptar los métodos del análisis marxista o la fenomenología existencialista (por ejemplo), sino adaptar a esa mentalidad la oposición polémica del catolicismo.

En suma, se trata del problema al que pasa el Pontífice en la sección siguiente: *Forma de reprimir los errores.* De esto trataremos en el epígrafe siguiente, pero no sin haber hecho antes como paso previo algunas observaciones. Primera, que la polisemia nacida de la diversidad de las traducciones atestigua la pérdida de aquella precisión que fue en tiempos costumbre de la Curia en la redacción de sus documentos. Segunda, que la multivocidad se introdujo después en sucesivas alocuciones del Papa en que citaba aquella perícopa del 11 de octubre, unas veces según el texto latino y otras según la

[4] Es necesario que esta doctrina cierta e inmutable, a la cual se debe prestar un fiel homenaje, sea profundizada y expuesta en el modo que los tiempos requieren.

traducción [5] . Tercero, que la diversidad de las traducciones, pronto difundidas en perjuicio del texto latino y tomadas como base de argumentación, contradice al original, pero las variantes coinciden entre sí unívocamente. Esta consonancia da motivo para conjeturar una conspiración espontánea u organizada con el objeto de proporcionar al discurso un sentido modernizante tal vez ausente de la mente del Papa.

4.3. El discurso inaugural: nueva actitud ante el error

La misma incertidumbre genera el párrafo del discurso que distingue entre la inmutable sustancia de la enseñanza católica y la variabilidad de sus expresiones. El texto oficial suena así: *Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu variantes, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus quo eaedem enuntiantur eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum est et patientia si opus fuerit in eo elaborandum, scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendo, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant* [6] .

La traducción italiana es: *Altra é la sostanza dell'antica dottrina del depositum fidei e altra é la formulazione del suo revestimento ed é di questo che devesi con pazienza tener gran tonto, tutto misurando nella forma e proporzione di un magistero a carattere prevalentemente pastorale.* Y la española: *Una cosa es la sustancia del «depositum fidei», es decir, de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral* (pág. 749, n. 14).

La diferencia es tan grande que admite sólo dos suposiciones: o bien el traductor italiano ha querido hacer una paráfrasis, o bien la traducción es en realidad el texto original. En este segundo caso, la redacción italiana habría parecido complicada e imprecisa (¿qué es eso de *la formulación de su*

---

[5]Mons. VILLOT, auxiliar de Lyon, en *Echo-Liberté* del 13 de enero de 1963, confirma que el Papa, en la alocución navideña a los Cardenales, se citaba a sí mismo en la versión italiana.

[6]Una cosa es, en efecto, el depósito de la fe tomado en sí mismo, es decir, las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina, y otra la forma con la que estas mismas verdades se enuncian, manteniendo sin embargo el mismo sentido y el mismo contenido. Es realmente necesario atribuir mucha importancia a dicha forma y trabajar en ello, si es necesario, con paciencia: al exponer las verdades se deberán introducir aquellas formas que más convengan a la enseñanza, cuya índole es principalmente pastoral

revestimiento?) y por consiguiente el latinista habría intentado captar su sentido general, desprendiéndola (impregnado como estaba por conceptos tradicionales) de cuanto de novedad contenía la redacción original. Si no, resulta llamativa la omisión de las palabras *eodem tamen sensu eademque sententia*, que citan implícitamente un texto clásico de San Vicente de Lehrins, y a las cuales está ligado el concepto católico de la relación entre la verdad que hay que creer y la fórmula con la que se expresa. En el texto latino Juan XXIII recalca que la verdad dogmática admite multiplicidad de expresiones, pero que la multiplicidad concierne al acto del significar y nunca a la verdad significada. El pensamiento papal es continuación (se dice expresamente) de las enseñanzas que *aparecen en las actas de Trento y del Vaticano* (n. 14).

Es sin embargo una novedad, y como novedad en la Iglesia se anuncia abiertamente, la actitud que debe seguirse ante los errores. La Iglesia (dice el Papa) no abdica ni disminuye su oposición al error, pero *en nuestro tiempo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad* [7]. Se opone al error *mostrando la validez de su doctrina, más que condenando* (n. 15). Esta proclamación del principio de la misericordia como contrapuesto al de la severidad no tiene en cuenta que en la mente de la Iglesia incluso la condena del error es una obra de misericordia, pues atacando al error se corrige a quien yerra y se preserva a otros del error. Además, hacia el error no puede haber propiamente misericordia o severidad, al ser éstas virtudes morales cuyo objeto es el prójimo, mientras que el intelecto repudia el error con un acto lógico que se opone a un juicio falso. Siendo la misericordia, según la Summa Theol. II, 11, q.30, a.1, un pesar por la miseria de los demás acompañado del deseo de socorrerles, el método de la misericordia no se puede usar hacia el error (ente lógico en el cual no puede haber miseria), sino sólo hacia el que yerra (a quien se ayuda proponiéndole la verdad y rebatiendo el error).

El Papa divide por la mitad dicha ayuda al restringir todo el oficio ejercitado por la Iglesia hacia el que yerra a la simple presentación de la verdad: ésta bastaría por sí misma, sin enfrentarse al error, para desbaratarlo. La operación lógica de la refutación se omitiría para dar lugar a una mera didascalia de la verdad, confiando en su eficacia para producir el asentimiento del hombre y destruir el error. Esta doctrina del Pontífice constituye una variación relevante en la Iglesia católica y se apoya en una singular visión de la situación intelectual de nuestros contemporáneos. Estos estarían tan profundamente penetrados por opiniones falaces y funestas, máxime *in re*

[7]Durante la preparación del Sínodo Romano, que mantenía la antigua pedagogía de la Iglesia, el Papa se había ya adherido a la sugerencia de dulcificar algunas normas y había dicho a mons. Felici (que lo cuenta en OR, 25 de abril 1981): *Hoy ya no agrada la imposición.* No dijo no es útil, sino no agrada.

morali, que como dice paradójicamente el Papa *los hombres, por sí solos* (es decir, sin refutación ni condena), *hoy día parece que están por condenarlas, y en especial aquellas costumbres que desprecian a Dios y a su Ley.* Es sin duda admisible que el error puramente teórico pueda curarse a sí mismo cuando nace de causas exclusivamente lógicas; pero que se cure a sí mismo el error práctico en torno a las acciones de la vida, dependiente de un juicio en el que interviene la parte libre del pensamiento, es una proposición difícil de comprender. Y aparte de ser difícil desde un punto de vista doctrinal, esa interpretación optimista del error, que ahora se reconocería y corregiría por sí mismo, está crudamente desmentida por los hechos. En el momento en que hablaba el Papa estos hechos estaban madurando, pero en la década siguiente salieron totalmente a la luz. Los hombres no se retractaron de esos errores, sino que más bien se confirmaron en ellos y les dieron vigor de ley: la pública y universal adopción de estos errores morales se puso en evidencia con la aceptación del divorcio y del aborto; las costumbres de los pueblos cristianos fueron enteramente cambiadas y sus legislaciones civiles (hasta hacía poco modeladas sobre el derecho canónico) se tornaron en legislaciones puramente profanas, sin sombra de lo sagrado. Éste es un punto en el cual la clarividencia papal queda irrefutablemente comprometida [8] .

4.4. Rechazo del Concilio preparado. La ruptura de la legalidad conciliar

Como ya hemos dicho, es característico del Vaticano II su resultado paradójico, según el cual todo el trabajo preparatorio (que suele conducir los debates, dar impronta a las orientaciones y prefigurar los resultados de un Concilio) resultó nulo y fue rechazado desde la primera sesión, sustituyéndose una inspiración por otra y una tendencia por otra [9] .

Ahora bien, tal desviación de la concepción original no tuvo lugar por una resolución interna del mismo Concilio en el desenvolvimiento de su regularidad legal, sino por una ruptura de la legalidad conciliar poco citada en las narraciones de los hechos, pero conocida hoy en su rasgos más evidentes.

Estando en discusión en la XXIII congregación el esquema *de fontibus*

[8] Esta variación se le escapa completamente al OR de 21 noviembre de 1981, en el artículo «Punti fermi per camminare con la storia», el cual, analizando la legislación italiana de las últimas tres décadas, sólo encuentra reseñable su *admirable capacidad evolutiva y de adaptación.*

[9] Este hecho singular del Vaticano II es siempre silenciado. M. GIUSTI, prefecto del Archivo Secreto Vaticano, recordando en el vigésimo aniversario el trabajo de la Comisión preparatoria, no hace ninguna referencia a él

Revelationis preparado por la comisión preparatoria y ya cribado por muchas consultas de obispos y de peritos, la doctrina expuesta suscitó una viva polémica. Los Padres más aferrados a la fórmula del Concilio de Trento, según la cual la Revelación se contiene *in abris scriptis et sine scripto traditionibus* (sesión IV) tomadas como dos fuentes, se encontraron en desacuerdo con los más partidarios de exponer la doctrina católica en términos menos hostiles a los hermanos separados, que rechazan la Tradición. La vivísima contienda entre las dos partes condujo a la propuesta avanzada el 21 de noviembre de truncar la discusión y rehacer totalmente el esquema [10] . Una vez recogidos los votos, se encontró que la propuesta de suspensión no disponía de la mayoría cualificada de dos tercios exigida por el Reglamento del Concilio para todas las cuestiones de procedimiento. El secretario general hizo ver entonces: *Los resultados de la votación han sido tales que el examen de los capítulos individuales del esquema en discusión se proseguirá en los próximos días.* Pero al día siguiente, al inicio de la congregación XXIV, se anunció en cuatro lenguas aparte de en latín que, por considerarse la discusión más laboriosa y prolongada de lo previsto, el Santo Padre había decidido que una nueva comisión refundiese el esquema para hacerlo más breve y resaltar mejor los principios generales definidos por Trento y el Vaticano I.

Con esta intervención, que reformaba de un plumazo la decisión del Concilio y anulaba el Reglamento de la asamblea, se realizaba una ruptura de la legalidad y se pasaba del régimen colegial al régimen monárquico. La ruptura de la legalidad significó también un nuevo cursus, si no doctrinal, sí al menos de orientación doctrinal. Los postcenia de la transformación repentina de la intención papal son hoy conocidos [11] , pero tienen bastante menos importancia que el elemento de fuerza que vino a sobreponerse a la legalidad conciliar. El resultado de la votación podría haber sido invalidado por el Papa si hubiese resultado en un vicio de ley o si hubiese precedido al voto una reforma de la ley (como la que siguió de facto con Pablo VI, que retornó al sistema de mayoría simple). Pero en los términos en los que ocurrió, la intervención papal constituye una típica sobre posición del Papa al Concilio, tanto más notable cuanto que el Papa fue presentado entonces como tutor de la libertad del Concilio. Esta sobre posición no es un motus propius, sino consecutiva a

[10]No se puede disimular que *sopit comicum* el informe oficial del OR dice *que todos los Padres reconocen que el esquema, fruto del trabajo de teólogos y obispos de las más diversas naciones, ha sido estudiado con sumo cuidado.* ¿Cómo entonces se concluye que es impresentable?

[11]De la muy objetiva narración que de este episodio hace PH. DELHAYE en *Ami du Clergé*, 1964, pp. 534-535, también se desprende que en la noche del 22 el Papa recibió al card. Léger y al episcopado canadiense, y que tuvieron lugar coloquios entre el card. Ottaviani y el card. Bea, exponentes de las dos opiniones que se habían enfrentado.

reclamaciones y solicitudes que consideraban la mayoría cualificada exigida por el Concilio como una *ficción jurídica*, y pasaban por encima de ella para que el Papa reconociese el principio de la mayoría simple.

4.5. Más sobre la ruptura de la legalidad conciliar

Por otro lado, la preeminente voluntad modernizadora de la asamblea ecuménica, que rechazó todo el trabajo preparatorio de tres años conducido bajo la presidencia de Juan XXIII, había aparecido ya desde la primera congregación con el incidente del 13 de octubre. La asamblea habría debido elegir aquel día a los miembros de su competencia (dieciséis sobre veinticuatro) de las diez comisiones destinadas a examinar los esquemas redactados por la Comisión preparatoria. La secretaría del Concilio había distribuido las diez papeletas, cada una con espacios en blanco donde escribir los nombres elegidos. Había también procedido a dar a conocer la lista de los componentes de las comisiones preconciliares de las cuales habían surgido los esquemas. Este procedimiento estaba destinado obviamente a mantener una continuidad orgánica entre la fase de los borradores y la fase de la redacción definitiva. Esto resulta conforme al método tradicional. Responde también casi a una necesidad, pues la presentación de un documento no puede ser mejor hecha por nadie que por quien lo ha estudiado, cribado, y redactado. Finalmente, no prejuzgaba la libertad de los electores, quienes tenían la facultad de prescindir enteramente de las comisiones preconciliares al constituir las conciliares.

La única objeción que podía aducirse era que, tratándose del tercer día desde la apertura del Sínodo y no conociéndose entre sí los miembros de la plural y heterogénea asamblea, la elección podía resultar viciada por precipitación y no estar lo bastante meditada. El procedimiento les pareció sin embargo a una conspicua parte de los Padres una tentativa de coacción, y suscitó un vivo resentimiento. En la apertura de la congregación, el Card. Liénart, uno de los nueve presidentes de la Asamblea, se convirtió en su intérprete. Habiendo pedido el uso de la palabra al presidente Card. Tisserant y habiéndole sido denegada (conforme al Reglamento, ya que la congregación había sido convocada para votar, y no para decidir si votar o no), el prelado francés, rompiendo la legalidad aunque entre aplausos unánimes, agarró el micrófono y leyó una declaración: era imposible llegar a la votación sin previa información sobre las cualidades de los candidatos, sin previo concierto entre los electores y sin previa consulta a las conferencias nacionales. La votación no tuvo lugar, la congregación fue disuelta y las comisiones fueron después

formadas con una amplia inclusión de elementos extraños a los trabajos preconciliares.

El gesto del Card. Liénart fue contemplado por la prensa como un golpe de fuerza con el cual el obispo de Lille *desviaba la marcha del Concilio y entraba en la historia* [12] .

Pero todos los observadores reconocieron en él un momento auténticamente discriminante en los caminos del Sínodo ecuménico, uno de esos puntos en los que en un instante la historia se contrae para ir desenvolviéndose después. Finalmente el mismo Liénart, consciente (al menos a posteriori) de los efectos de aquella intervención suya y preocupado por excluir que fuese premeditada y concertada, lo interpreta en las citadas memorias como una inspiración carismática: *Yo hablé solamente porque me encontré constreñido a hacerlo por una fuerza superior, en la cual debo reconocer la del Espíritu Santo.* De este modo el Concilio habría sido ordenado por Juan XXIII (según su propio testimonio) merced a una sugestión del Espíritu, y el Concilio preparado por él habría sufrido pronto un vuelco brusco a causa de una moción otorgada por el mismo Espíritu al cardenal francés.

Sobre el repudio de la orientación del Concilio preparado tenemos también en ICI, n. 577, p. 41 (15 agosto 1982) una abierta confesión del P. Chenu, uno de los exponentes de la corriente modernizante. El eminente dominico y su compañero de orden el P. Congar quedaron desconcertados por la lectura de los textos de la Comisión preparatoria, que les parecían abstractos, anticuados, y extraños a las aspiraciones de la humanidad contemporánea; entonces promovieron una acción que hiciese salir al Concilio de ese coto cerrado y lo abriese a las exigencias del mundo, induciendo a la Asamblea a manifestar la nueva inspiración en un mensaje a la humanidad.

El mensaje (dice el P. Chenu) *suponía una crítica severa del contenido y del espíritu del trabajo de la Comisión central preparatoria.* El texto propuesto al Concilio fue aprobado por Juan XXIII y por los cardenales Liénart, Garrone, Frings, Dópfner, Alfrink, Montini y Léger. Desarrollaba los temas siguientes: el mundo moderno aspira al Evangelio; todas las civilizaciones contienen una virtualidad que las impulsa hacia Cristo; el género humano es una unidad fraterna más allá de las fronteras, los regímenes y las religiones; y la Iglesia lucha por la paz, el desarrollo y la dignidad de los hombres. El texto fue confiado al card. Liénart y después modificado en algunas partes sin quitarle su originario carácter antropocéntrico y mundano, pero las modifi-

[12] *Figaro*, 9 de diciembre de 1976. La narración de los hechos la hemos tomado de las memorias del mismo LIPNART, publicadas póstumamente en 1976 bajo el título *Vatican II*, en edición de la Facultad teológica de Lille. Concuerda con la del libro de RALPH M. WILTGEN, S.V.D. The Rhine flows into the Tiber, Hawthorn Books Inc., Nueva York 1967, que sin embargo no menciona el ilegal gesto del cardenal francés.

caciones dejaron insatisfechos a sus promotores. Fue votado el 20 de octubre por dos mil quinientos Padres. En cuanto al efecto de esta acción, es relevante la declaración del P Chenu: *El mensaje sobrecogió eficazmente a la opinión pública a causa de su misma existencia. Los caminos abiertos fueron seguidos casi siempre por las deliberaciones y las orientaciones del Concilio.*

4.6. Consecuencias de la ruptura de la legalidad

Consecuencias de la ruptura de la legalidad. Sobre si hubo o no conspiración

Los acontecimientos originados por los incidentes del 13 de octubre y del 22 de noviembre tuvieron efectos imponentes: la recomposición de las diez Comisiones conciliares y la eliminación de todo el trabajo preparatorio, por lo que de veinte esquemas sólo pasó el de la Liturgia. Se cambió la inspiración general de los textos e incluso el género estilístico de los documentos, que abandonaron la estructura clásica en la que a la parte doctrinal seguía el decreto disciplinar. El Concilio se hacía en cierto modo autogenético, atípico, e improvisado. En este punto se pregunta el estudioso si esta inopinada inflexión del curso del Concilio fue debida a una conspiración pre y extra-conciliar, o bien fue efecto del natural dinamismo de la asamblea. La primera opinión es sostenida por los partidarios de la concepción tradicional y curial. Estos llegan incluso a reevocar el latrocimum de Efeso: que se hubiera confeccionado el Concilio después de negada su propedéutica sólo parecía explicable mediante un concierto bien preparado de voluntades vigorosas. La conspiración parecería también demostrada por cuanto narra Jean Guitton, miembro de la Academia Francesa [13] , por confidencia del card. Tisserant. El decano del Sacro Colegio, mostrándole un cuadro al que sirvió de modelo una fotografía y que representaba seis purpurados rodeando al mismo Tisserant, dijo: *Este cuadro es histórico, o más bien simbólico. Representa la reunión que habíamos mantenido antes de la apertura del Concilio, y en la que decidimos bloquear la primera sesión rechazando las reglas tiránicas establecidas por Juan XXIII.* El órgano principal de la conspiración de los modernizantes, tejida por alemanes, franceses, y canadienses, habría sido la alianza de los Padres de esas regiones eclesiásticas; el órgano antagonista fue el *Coetus internationalis Patrum*, donde prevalecían Padres de la órbita latina. Es oportuno interrogarse si no se está confundiendo una conspiración en sentido político, con ese natural ponerse de acuerdo en las asambleas los

[13]Paul VI secret, Paris 1979, p. 123.

miembros que convergen entre sí por concordancias sobre la doctrina, por homogeneidad de interpretaciones históricas, o por la consecuente identidad de pretensiones. Sin duda no puede negarse que cualquier cuerpo de personas reunidas bajo un mismo título para cumplir un objeto social está sujeto a influencias. Sin ellas no puede constituirse como verdadero cuerpo activo ni pasar del estado de multitud atomística al de asamblea orgánica. Tales influencias se ejercitaron siempre sobre los Concilios y no son algo accidental ni un vicio, sino que forman parte de la estructura conciliar. No es cuestión de decidir ahora si todas ellas han sido siempre conformes a la naturaleza de la asamblea conciliar, o si algunas provenían de fuera del Concilio en forma de usurpación del poder político. Es sabido de cuánto poder gozaron en el Concilio de Trento el Emperador y los príncipes, y cuán eficaz fue el ascendiente papal, por lo que Sarpi decía con amargo menosprecio que *el Espíritu Santo venía de Roma en carroza*. También en el Vaticano I ejercitó Pío IX un influjo potente y obligado, dado que como jefe vicarial de la Iglesia es también jefe vicarial del Concilio. Es la idea misma de asamblea, cualquiera que ésta sea, la que impone no sólo la licitud de las influencias, sino su necesidad. En efecto, el ser de la asamblea nace, en cuanto tal, cuando los individuos que la van a formar se funden en una unidad. Ahora bien, ¿qué es lo que opera tal fusión, si no la acción de los influjos recíprocos? Ciertamente se dan en la historia algunos que son violentos; e incluso, según una teoría que rechazamos, son sólo los violentos (no propiamente los influjos, sino las rupturas) los que fuerzan el curso de los acontecimientos. Pero sin entrar a juzgar esta cuestión, tengamos por cierto que solamente gracias a la conspiración un número de hombres reunidos en asamblea puede trascender del estado atomístico y ser informado por un pensamiento.

Una asamblea conciliar (estamento de hombres eminentes por virtud, doctrina y desinterés) tiene ciertamente un dinamismo distinto del de la masa popular, denominada por Manzoni (Los novios, cap. XIII) *corpachón*, en la cual se introducen sucesivamente ánimos opuestos para moverla hacia acciones de injusticia y de sangre, o hacia los consejos opuestos de justicia y de piedad. Pero nos parece una verdad psicológica e histórica que toda asamblea se convierte en un organismo solamente si interviene esa conspiración que diferencia y organiza la pluralidad. Y esta verdad es tan patente que el Reglamento interno del Concilio recomendaba en el §3 del artículo 57 que los Padres concordantes en concepciones teológicas y pastorales se asociasen en Grupos para sostenerlas en el Concilio o hacerlas sostener por sus representantes. Lo que sí constituye una verdad, tanto para la historia como para la teodicea (puede buscarse donde hemos tratado de ella [14] aplicándola a

[14]*Bolettino Storico della Svizzera italiana*, I, 1978, *Il luganese Carlo Francesco Caselli*

un acontecimiento histórico famoso), es que existen momentos destacados y privilegiados en la determinación de un completo curso de acontecimientos, en los cuales está virtualmente contenido el futuro, como fueron los actos del card. Liénart el 13 de octubre y la ruptura de la legalidad el 22 de noviembre de 1962.

4.7. La actuación del Papa en el Vaticano II. La Nota praevia

Con Juan XXIII la autoridad papal se manifestó solamente como abandono del Concilio que había sido preparado (con el efecto radical que ello supuso) y como condescendencia con el movimiento que el Concilio, rota la continuidad con su preparación, quiso darse a sí mismo. Los decretos adoptados por Juan XXIII sin participarlos a la asamblea se caracterizan por ser casos particulares. Tal es la inserción de San José en el canon de la Misa, en el cual desde San Gregorio Magno no se había introducido ninguna novedad. Dicha inclusión fue pronto vivamente rechazada, sea por sus previsibles efectos antiecuménicos, sea por obedecer aparentemente a una pura preferencia personal del Pontífice (aunque en realidad estuviese apoyada por amplias capas de la Iglesia). Sólo tuvo una duración efímera, precipitándose también en el Erebo del olvido como otras cosas de aquel Papa que desagradaron al consensus conciliar.

Aunque secundó en general el movimiento del Concilio en el sentido modernizante anunciado en la alocución inaugural, en algunos puntos polémicos Pablo VI creyó su deber separarse de sus sentimientos predominantes y hacer uso de su autónoma autoridad. El primer punto es el principio de la colegialidad, hasta entonces implícito en la eclesiología católica y que el Papa creyó que debía explicarse, convirtiéndose después en uno de los principales criterios de la reforma de la Iglesia. Ya fuese por la novedad de tal explicación, por lo sorpresivo del argumento (silenciado en la Comisión preparatoria), o por la delicadeza de la relación entre el primado de Pedro y la mencionada solidaridad colegial, el caso es que el texto conciliar resultó incompleto. Entonces Pablo VI quiso que cuanto sobre la colegialidad había dicho la Constitución *Lumen Gentium* fuese clarificado y determinado en una Nota praevia de la Comisión teológica. Los términos de la clarificación fueron tales que el principio católico del primado didáctico y de gobierno del Papa sobre toda la Iglesia y sobre todos sus miembros *singillatim* (uno a uno) resultó *sartum tectum* y no cuestionable.

---

negoziatore del Concordato napoleonico. Ver la nota de la p. 68 del boletín.

Como había establecido el Vaticano I, las definiciones papales concernientes a las cosas de fe y de moral son irreformables *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* y por tanto, ni siquiera *ex consensu* de los obispos constituídos en colegio. La Nota praevia rechaza la interpretación clásica de la colegialidad, según la cual el sujeto de la suprema potestad en la Iglesia es solamente el Papa, quien la condivide cuando quiere con la universalidad de los obispos llamados por él a Concilio. La suprema potestad es colegial sólo por comunicación *ad nutum* del Papa.

La Nota praevia rechaza también la doctrina modernista, según la cual el sujeto de la suprema potestad en la Iglesia es el colegio unido con el Papa (aunque no sin el Papa, que es su cabeza): pero de modo tal que cuando el Papa ejercita la suprema potestad, incluso en solitario, la ejercita en cuanto cabeza del colegio y como representante del colegio, al que tiene la obligación de consultar para expresar su pensamiento. Es una teoría calcada sobre la del origen popular de la autoridad, difícilmente compatible con la constitución divina de la Iglesia.

Rechazando estas dos teorías, la Nota praevia afirma que la potestad suprema reside en el colegio de los obispos unido a su Cabeza: pero pudiendo ejercitarlo ésta independientemente del Colegio, mientras que el Colegio no puede hacerlo independientemente de la Cabeza. No se sabe si la inclinación del Vaticano II a desligarse de una estrecha continuidad con la tradición y a crear formas, modalidades y procedimientos atípicos, debe atribuirse al espíritu modernizante que lo caracterizó y dirigió, o bien a la mente y a la índole de Pablo VI. Probablemente la inclinación debe distribuirse pro rata entre el Concilio y el Papa. El resultado fue una renovación, o mejor dicho, una innovación del ser de la Iglesia, que afectó a las estructuras, los ritos, el lenguaje, la disciplina, las conductas, las aspiraciones: en definitiva, al rostro de la Iglesia, destinado a presentarse ante el mundo como algo nuevo. Por otra parte, no vamos a preterir aquí la singularidad, incluso formal, de la Nota praevia. En primer lugar, no hay ejemplo en la historia de los Concilios de una glosa de tal cariz añadida a una Constitución dogmática como es la *Lumen Gentium*, y ligada orgánicamente a ella. En segundo lugar, parece inexplicable que el Concilio, en el mismo acto de promulgación de un documento doctrinal (después de tantas consultas, enmiendas, cribas, aceptaciones y rechazos de modi) alumbre un documento tan imperfecto que deba ser acompañado por una cláusula explicativa. En fin, en tercer lugar, una curiosa singularidad de esta Nota praevia: se debería leer antes de la Constitución a la que está ligada, y sin embargo se edita después de ella.

4.8. Más sobre la actuación papal en el Vaticano II

Más sobre la actuación papal en el Vaticano II. Intervenciones sobre la doctrina mariológica, las misiones y la moral conyugal

La segunda intervención papal se refiere al culto mariano. Como peculiarísimo de la religión católica, el culto mariano tenía que ser tratado de pasada por un Concilio que había hecho preponderar la *causa unionis* sobre todas las demás: bastaría un capítulo sobre la Virgen, y no un esquema propio, como había previsto la comisión preparatoria. Desde sus inicios el Sínodo se había encontrado bajo la influencia de la escuela teológica alemana, influida a su vez por la mariología protestante, a la cual no se quería contradecir.

Ésta, como por otra parte el Islam, reserva a la Virgen una observancia de pura veneración, pero rechaza el culto verdadero y propio prestado por la Iglesia en grado especialísimo a la Madre de Jesús. De entre los muchos tratamientos con que la piedad católica ha adornado a la Virgen, algunos (más bien la mayoría) proceden de la fantasía poética y del vívido sentimiento afectivo de los pueblos cristianos; otros, al contrario, suponen o producen una tesis teológica. Por ejemplo, la Coronación de la Virgen ha formado parte de magníficas creaciones artísticas, pero permaneciendo fuera de la teología, mientras que la Asunción pertenece tanto a ésta como a las figuraciones del arte, siendo finalmente proclamada dogma por Pío XII en 1950: las razones del dogma de la Asunción se encuentran en las profundas conexiones ontológicas entre la persona de la Madre y el individuo teándrico. De entre tantos títulos, quería Pablo VI que el de Madre de la Iglesia fuese consagrado en el esquema sobre la Santísima Virgen, o por los menos en el capítulo del esquema *de Ecclesia* a que aquél fue reducido. Pero la asamblea no lo deseaba. Dicha dignidad se funda sobre razones teológicas y antropológicas: siendo María verdadera madre de Cristo, y siendo Cristo cabeza de la Iglesia e Iglesia *comprimida* (como la Iglesia, si nos es lícito adoptar el lenguaje de Nicolás de Cusa, es Cristo *expandido*), el paso de Madre de Cristo a Madre de la Iglesia es irreprensible. Pero la mayoría conciliar sostuvo que ese título no era esencialmente distinto de otros que, o basculan entre lo poético y lo especulativo, o son de incierto significado, o carecen de base teológica, obstaculizando así la *causa unionis*, por lo cual se opuso a su proclamación. Entonces el Santo Padre, con un acto de autónoma autoridad, procedió a su proclamación solemne en el discurso de clausura de la tercera sesión, el 21 de noviembre de 1964, siendo acogido en silencio por una asamblea que en tantos otros momentos se mostró fácil para el aplauso.

Puesto que el título había sido expulsado del esquema por la Comisión teológica (pese a una imponente recogida de sufragios en su favor), y el obispo de Cuernavaca la había impugnado en el aula, el acto del Papa suscitó vivos rechazos. En ese hecho se traslucen las disensiones internas del Concilio y el espíritu antipapal de la fracción modernizante. Y no se puede, contra la evidencia de los hechos, aceptar la posterior declaración del Card. Bea. Él tenía razón al afirmar que habiendo faltado un voto explícito de la asamblea sobre la atribución o no de ese tratamiento a la Virgen, no era legítimo contraponer la voluntad no manifestada del Concilio a la voluntad del Papa expresada por modo de autoridad.

Sin embargo, saliéndose del argumento, el cardenal intentaba establecer un consenso entre el Papa y el Concilio arguyendo que toda la doctrina mariológica desarrollada en la Constitución contenía implícitamente el título de *Mater Ecclesiae*. Ahora bien, una doctrina implícita es una doctrina en potencia, y quien no quiere explicitarla (llevarla a acto) disiente ciertamente de quien pide su explicitación. La declaración del Card. Bea (que estaba entre quienes se oponían) es sólo una forma de obsequio y de reparación ante el Papa. Descansa sobre una argumentación sofista que compara lo implícito y lo explícito, e intenta quitarle significado a los hechos. Quien rechaza explicitar una proposición implícita no tiene el mismo sentimiento que quien la quiere explicitada, pues no queriendo explicitarla, en realidad no la quiere.

También evidenció las disensiones entre el cuerpo y la cabeza del Concilio la intervención papal del 6 de noviembre de 1964 recomendando una rápida aceptación del documento sobre las misiones, al que se oponían principalmente los obispos de África y los Superiores de las congregaciones misioneras. El esquema fue rechazado, debió ser reescrito, y retornó en la IV sesión.

Más firme y más grave fue la intervención de Pablo VI sobre la doctrina del matrimonio. Habiéndose pronunciado en el aula, incluso por bocas cardenalicias (Léger y Suenens), nuevas teorías que rebajaban el fin procreador del matrimonio y abrían paso a su frustración (mientras elevaban *a pari* o *a maiori* su fin unitivo y de donación personal), Pablo VI hizo llegar a la comisión cuatro enmiendas con orden de insertarlas en el esquema.

Se debía enseñar expresamente la ilicitud de los métodos anticonceptivos antinaturales. Se debía declarar igualmente que la procreación no es un fin del matrimonio accesorio o equiparable a la expresión del amor conyugal, sino necesario y primario. Todas las enmiendas se apoyaban en textos de la *Casti connubii* de Pío XI, que habrían debido insertarse. Las enmiendas fueron admitidas, pero no así los textos de Pío XI. Mientras tanto la cuestión de los anticonceptivos era consultada a una comisión papal, y fue después decidida con la encíclica *Humanae vitae* de 1968, de la que hablaremos en §§6.5-6.6. La comisión conciliar excluyó los textos de Pío XI, pero Pablo VI

obligó a que fuesen añadidos en el esquema aprobado después por el Concilio en la IV sesión.

4.9. Síntesis del Concilio en el discurso de clausura de la cuarta sesión

Síntesis del Concilio en el discurso de clausura de la cuarta sesión. Comparación con San Pío X. Iglesia y Mundo

El discurso de clausura del Concilio es en realidad el pronunciado por Pablo VI el 7 de diciembre de 1965 al término de la IV sesión, porque el del 8 de diciembre es solamente una alocución ceremonial y de saludo. El espíritu que había prevalecido apareció más claro que en las concretas manifestaciones intermedias del Papa.

Más se aprende en él sobre el interior de la mente de Pablo VI de cuanto pueda conocerse a través de los mismos textos conciliares. El documento tiene una carácter optimista que lo relaciona con la alocución inaugural de Juan XXIII: la concordia entre los Padres es maravillosa, el momento de la conclusión es magnífico. En esta coloración general, que podríamos llamar eutímica (el Concilio *ha sido muy a conciencia optimista*, n. 9) se confunden las partes individuales de la síntesis que realiza el Papa. Las partes oscuras, que sin embargo se imponen a la observación del Papa y no resultan silenciadas, están investidas por reflejos de dicho optimismo. De este modo el diagnóstico del estado actual del mundo es, en última instancia y abiertamente, positivo. El Papa reconoce la general dislocación de la concepción católica de la vida y ve, *aun en las grandes religiones étnicas del mundo, perturbaciones y decadencias jamás experimentadas* (n. 4). En esta perícopa debía tal vez hacerse al menos la excepción del Islam, que conoce en este siglo un nuevo crecimiento y elevación. Pero en el discurso aparece manifiesto el reconocimiento de la tendencia general del hombre moderno a la citerioridad (Diesseitigkeit) y al progresivo rechazo de toda ulterioridad y trascendencia (Jenseitigkeit). Pero hecho este exacto diagnóstico de las vacilaciones modernas, el Papa lo mantiene en el ámbito puramente descriptivo y no reconoce a la crisis el carácter de una oposición principal a la axiología católica de la ulterioridad.

También San Pío X había reconocido en la encíclica *Supremi pontificatus*, con diagnóstico idéntico al de Pablo VI, que el espíritu del hombre moderno es un espíritu de independencia que orienta hacia sí mismo todo lo creado y mira a su propio endiosamiento. Pero el Papa Sarto había reconocido del mismo modo el carácter fundamental de esta mundanidad y por tanto había señalado

claramente el antagonismo (se entiende que objetivo, prescindiendo de las ilusiones y las intencionalidades subjetivas) por el cual viene necesariamente a chocar con el principio católico: éste lo dirige todo de Dios hacia Dios, aquél por el contrario del hombre hacia el hombre.

Hacen por consiguiente los dos Papas un idéntico diagnóstico del estado del mundo, pero divergen en el juicio de valor. Así como San Pío X, citando a San Pablo (II Tes. 2, 4), veía al hombre moderno hacerse dios y pretender ser adorado, así Pablo VI dice expresamente que *la religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión (porque tal es) del hombre que se hace Dios* (n. 8). Y sin embargo, obviando el carácter fundamental del enfrentamiento, piensa que gracias al Concilio el enfrentamiento no ha producido un choque, ni una lucha, ni un anatema, sino una simpatía inmensa: una atención nueva de la Iglesia a las necesidades del hombre. Y contra la objeción de que plegándose al mundo y casi corriendo hacia él, la Iglesia abdicaría de su propio camino teotrópico y entraría en la vía antropológica, el Papa opone que actuando así la Iglesia no se desvía en el mundo, sino que se vuelve hacia él. Aquí viene al caso preguntarse: ¿se vuelve para unirse a él o para atraerlo hacia sí? Ciertamente, el oficio de veracidad propio de la Iglesia desciende de su oficio de caridad hacia el género humano. Incluso la crudeza de la corrección doctrinal tal como fue ejercitada en tiempos resulta monstruosa si se la separa de la caridad, pues tanto existe la *caritas severitatis* como la *caritas suavitatis*.

Pero la dificultad consiste en no traicionar a la verdad a causa de la caridad, y en acercarse a la humanidad moderna (inserta en un movimiento antropotrópico) no para secundar su movimiento, sino para invertirlo. No se dan dos centros de la realidad, sino un solo centro y sus epígonos. Y no estoy seguro de que en este discurso Pablo VI haya precisado suficientemente el carácter meramente mediador del humanismo cristiano, ya que la caridad no puede hacer aceptar como fin último, ni siquiera perfunctoriamente, el propio de la visión antropológica: el triunfo y endiosamiento del hombre.

La imprecisión del discurso es patente también en la adopción, de dos fórmulas contrarias: *para conocer al hombre es necesario conocer a Dios* y *para conocer a Dios es necesario conocer al hombre* (n. 16). Según la doctrina católica, hay un conocimiento de Dios accesible por vía natural a todos los hombres, y un conocimiento de Dios sólo revelado sobrenaturalmente. Y del mismo modo, hay dos conocimientos del hombre. Pero decir sin distinción que para conocer al hombre es necesario conocer a Dios y, viceversa, para conocer a Dios es necesario conocer al hombre, constituye no ya el círculo sólido reconocible (dada aquella distinción) en la fórmula católica, sino un círculo vicioso que impediría al espíritu encontrar un verdadero principio de movimiento para conocer al hombre y para conocer a Dios.

Todo el discurso en torno al hombre y a Dios puede después extenderse desde el conocimiento hasta el amor. De hecho el Papa dice que para amar a Dios hace falta amar a los hombres, pero no menciona que es Dios quien hace amable al hombre, y que el motivo del deber de amar al hombre es el deber de amar a Dios. En conclusión, la esencia del discurso final es la nueva relación de la Iglesia con el mundo. Bajo este aspecto, el discurso final del Concilio es un documento de extrema importancia para quien quiera indagar las variaciones del Concilio y su sustancia oculta y potencial, que los desarrollos postconciliares irían actuando y descubriendo. Estos desarrollos están mezclados con los de las opuestas y coexistentes tendencias que operaban en el Concilio. Las iremos ahora rebuscando en el complejo, turbado y ambiguo desarrollo de la Iglesia postconciliar.

Capítulo 5

El post Concilio

5.1. La superación del Concilio. El espíritu del Concilio

Como hemos visto, el Concilio rompió con toda su preparación y se desarrolló mediante una superación del Concilio tal como había sido preparado. Pero después de la clausura, el período postconciliar, que habría debido suponer la realización del Concilio, supuso sin embargo también la superación de éste. Este hecho se deplora con frecuencia incluso en los discursos del Papa, quien lo dijo expresamente, por ejemplo, el 31 de enero de 1972, refiriéndose a pequeñas minorías, pero audaces y fuertemente disolventes.

También queda demostrado por las no pocas voces que, considerando insuficientes las novedades conciliares, piden un Vaticano III para impulsar a la Iglesia a dar el paso adelante al cual se resistió o vaciló dar en el primer encuentro.

Los excesos son particularmente palpables en el orden litúrgico, donde la Misa se encontró transmutada de arriba abajo; en el orden institucional, que fue investido de un espíritu democrático de consulta universal y de perpetuo referendum; y más aún en el orden de la mentalidad, abierta a componerse con doctrinas alejadas del principio católico.

La superación tuvo lugar bajo el lema de una causa compleja, anfibológica, diversa y confusa, que se denominó espíritu del Concilio. Y así como éste superó su propia preparación, o más bien la dejó de lado, su espíritu superó al mismo Concilio. La idea de espíritu del Concilio no es una idea clara y distinta, sino una metáfora: significa propiamente su inspiración. Reconducida al terreno de la lógica, está ligada a la idea de aquello que es principal en un hombre y le mueve en todas sus operaciones.

La Biblia habla del espíritu de Moisés y narra que Dios tomó el espíritu

de Moisés y lo llevó a los setenta ancianos (Núm. 11, 25). El espíritu de Elías entró en su discípulo Eliseo (IV Rey. 2, 15). Cien veces más menciona el espíritu del Señor. En todos estos pasajes, el espíritu es lo que en un hombre precede a todo acto y preside todos sus actos como *primum movens*.

Los setenta ancianos que empiezan a profetizar cuando Dios les lleva el espíritu de Moisés tienen por ideal y por motor supremo el mismo que Moisés. El espíritu de Elías en Eliseo es el pensamiento de Elías, que se hace propio de Eliseo. El espíritu del Señor es el Señor mismo, convertido en razón y motivo de operación en todos los que tienen el espíritu del Señor. Del mismo modo, el espíritu del Concilio es el principio ideal que motiva y da vida a sus operaciones, y, por decirlo a la manera estoica, «lo hegemónico» en él.

Pero dicho esto, queda claro que si bien el espíritu del Concilio (lo que subyace en el fondo de sus decretos y viene a ser su a priori) no se identifica ciertamente con su letra, tampoco es independiente de ella. ¿En qué cosas se expresa un cuerpo deliberante, sino en sus disposiciones y en sus deliberaciones? La apelación al espíritu del Concilio, y sobre todo por parte de quienes pretenden superarlo, es un argumento equívoco y casi un pretexto para poder introducir en él su propio espíritu de innovación.

Puede observarse aquí que siendo el espíritu de aquella magna asamblea nada menos que su principio informante, admitir en él una multiplicidad de espíritus equivaldría a plantear una multiplicidad de Concilios, considerada por algunos autores como algo enriquecedor. La suposición de que el espíritu del Concilio sea múltiple puede surgir solamente de la incertidumbre y de la confusión que vician ciertos documentos conciliares y dan lugar a la teoría de la superación de éstos por obra de aquel espíritu.

5.2. La superación del Concilio

La superación del Concilio. Carácter anfibológico de los textos conciliares

En realidad, el rebasamiento del Concilio apelando a su espíritu se debe unas veces a una franca superación de su letra, y otras a la amplitud y negligencia de los términos. Es una franca superación cada vez que el postconcilio ha desarrollado como conciliares cuestiones que no encuentran apoyo en los textos, y de los cuales éstos ni siquiera conocen la expresión. Por ejemplo, la palabra pluralismo no se encuentra más que tres veces, y siempre referida a la sociedad civil [1] . Del mismo modo, la idea de autenticidad como valor moral y religioso de la conducta humana no aparece en ningún documento, ya que si bien la voz *authenticus* aparece ocho veces, su sentido es siempre el filológico

[1] Ver dicha voz en las citadas Concordantiae del Vaticano II.

y canónico referido a las Escrituras auténticas, al magisterio auténtico, o a las tradiciones auténticas, y jamás el de ese carácter de inmediatez psicológica celebrado hoy como indicio cierto de valor religioso.

En fin, el vocablo *democracia* con sus derivados no se encuentra en ningún punto del Concilio, aunque se encuentre en los índices de ediciones aprobadas de los textos conciliares. Pese a ello, la modernización de la Iglesia postconciliar resulta en gran parte un proceso de democratización.

Existe también una abierta superación cuando, descuidando la letra del Concilio, se desarrollan las reformas en sentido opuesto a su voluntad legislativa. El ejemplo más conspicuo es el de la universal eliminación de la lengua latina en los ritos latinos, cuando según el artículo 36 de la Constitución sobre la liturgia debería conservarse en el rito romano; de facto fue proscrita, celebrándose en todas partes la Misa en lengua vulgar, tanto en la parte didáctica como en la parte sacrificial. Ver §§38.2-38.8. Sin embargo, prevalece sobre la superación abierta la que tiene lugar apelando al espíritu del Concilio e introduciendo el uso de nuevos vocablos destinados a llevar consigo como mensaje una idea concreta, aprovechándose para este fin de la ambigüedad misma de los enunciados conciliares [2] .

A este propósito es sumamente importante el hecho de que habiendo dejado el Concilio tras de sí, según es costumbre, una comisión para la interpretación auténtica de sus decretos, ésta no haya dado jamás explicaciones auténticas y no sea citada nunca. De este modo, el tiempo postconciliar, más que de ejecución, fue de interpretación del Concilio.

Faltando una interpretación auténtica, se abandonó a la disputa de los teólogos la definición de los puntos en los que la mente del Concilio se mostró incierta y cuestionable, con ese grave perjuicio para la unidad de la Iglesia que Pablo VI deploró en el discurso del 7 de diciembre de 1968. Vér §1.7.

El carácter anfibológico de los textos conciliares [3] proporciona así fundamento tanto a la interpretación modernista como a la tradicional, dando lugar a todo un arte hermenéutico tan importante que no es posible eludir aquí una breve referencia.

---

[2]Tal incertidumbre es confesada por un testigo autorizado, el card. PERICLE FELICI, secretario general del Concilio, según el cual la Constitución *Gaudium et Spes* maiore litura habría podido ser perfeccionada en algunas expresiones (OR, 23 de julio de 1975). Por otro lado, la redacción original de *Gaudium et Spes* fue parcialmente en francés.

[3]Esta ambigüedad es admitida también por los teólogos más fieles a la Sede Romana, que se esfuerzan en disculpar al Concilio. Pero es evidente que la necesidad de defender la univocidad del Concilio es ya un indicio de su equivocidad. Ver por ejemplo la defensa que hace PHILIPPE DELHAYE, *Le métaconcile*, en *Esprit et Vi*, 1980, pp. 513 y ss.

5.3. Hermenéutica del Concilio en los innovadores

Hermenéutica del Concilio en los innovadores. Variaciones semánticas. La palabra «diálogo»

La profundidad de la variación operada en la Iglesia en el período postconciliar se deduce también de los imponentes cambios producidos en el lenguaje. Ya no entro en la desaparición en el uso eclesiástico de algunos términos como infierno, paraíso, o predestinación, significativos de doctrinas que no se tratan ni siquiera una vez en las enseñanzas conciliares: puesto que la palabra sigue a la idea, su desaparición implica desaparición, o cuando menos eclipse, de esos conceptos, en un tiempo relevantes en el sistema católico.

También la transposición semántica es un gran vehículo de novedad: llamar «operador pastoral» al párroco, Cena a la Misa, servicio a la autoridad o a cualquier otra función, autenticidad a la naturaleza (incluso aunque sea deshonesta), etc., arguye una novedad en las cosas a las que antes se hacía referencia con los segundos vocablos.

El neologismo, por lo demás filológicamente monstruoso, está destinado algunas veces a significar ideas nuevas (por ejemplo, «concienciar»); pero más a menudo nace del deseo de novedades, como es patente en la utilización de presbítero en vez de sacerdote, diaconía en vez de servicio, o eucaristía en vez de Misa. En esta sustitución de los términos antiguos por neologismos se oculta siempre una variación de conceptos, o por lo menos una coloración distinta.

Algunas palabras que no habían sido frecuentadas nunca en los documentos papales y estaban relegadas a casos concretos, han conquistado en el corto período de pocos años una difusión prodigiosa. El más notable es el vocablo «diálogo», hasta entonces desconocido en la Iglesia. Sin embargo, el Vaticano II lo adoptó veintiocho (28) veces y acuñó la frase celebérrima que indica el eje y la intención primaria del Concilio: «diálogo con el mundo» (*Gaudium et Spes* 43) y «mutuo diálogo» entre Iglesia y mundo [4] . La palabra se convirtió en una categoría universal de la realidad, sobrepasando los ámbitos de la lógica y la retórica, a los que en principio estaba circunscrita. Todo tenía estructura dialéctica. Se llegó hasta configurar una estructura dialéctica del ser divino (no ya en cuanto trino, sino en cuanto uno), de la Iglesia, de la religión, de la familia, de la paz, de la verdad, etc. Todo se convierte en diálogo y la verdad *in facto esse* se diluye en su propio *fieri* como diálogo. Ver más

[4] En realidad, decir mutuo parece superfluo, ya que si sólo habla la Iglesia no hay diálogo sino monólogo.

adelante §§16.1-16.6 [5] .

5.4. Más sobre la hermenéutica innovadora del Concilio

Más sobre la hermenéutica innovadora del Concilio. Circiterismos. Uso de las partículas adversativas «pero» y «sino». La profundización

Un procedimiento común en la argumentación de los innovadores es el circiterismo: consiste en referirse a un término indistinto y confuso como si fuese algo sólido e incuestionable, y extraer o excluir de él el elemento que interesa extraer o excluir. Tal es por ejemplo el término espíritu del Concilio o incluso el de Concilio. Recuerdo cómo hasta en la praxis pastoral los sacerdotes innovadores, que violaban las normas más firmes y que ni siquiera después de su celebración habían cambiado, respondían a los fieles, sorprendidos por sus arbitrariedades, apelando al Concilio.

Por supuesto no se me escapa que dadas, por un lado, la limitación de la *intentio humana* (incapaz de contemplar simultáneamente todos los aspectos de un objeto complejo), y por otro la existencia de un ejercicio libre del pensamiento, el cognoscente no puede sino dirigirse sucesivamente a las diversas partes del complejo. Pero afirmo que esa natural operación intelectiva no puede confundirse con el intencionado apartamiento que la voluntad puede imprimir al acto intelectivo a fin de que (como se dice en el texto evangélico) mirando no vea, y escuchando no entienda (Mat. 13, 13).

La primera operación se encuentra también en la búsqueda legítima (la cual por su naturaleza es progresiva *pedetentim*), mientras a la segunda conviene un nombre distinto al de búsqueda: de hecho, más que a las cosas, concede valor a un quid nacido de la propensión subjetiva de cada cual.

Se suele también hablar de mensaje, y de código con el que se lee y se descifra el mensaje. La noción de lectura ha suplantado a la de conocimiento de la cosa, sustituyendo la fuerza constrictiva de la cognición unívoca por una posible pluralidad de lecturas. Un idéntico mensaje puede ser leído (dicen) en claves distintas: si es ortodoxo puede descifrarse en clave heterodoxa, y si es heterodoxo en clave ortodoxa.

Tal método olvida que el texto tiene su sentido primitivo, inherente, obvio y literal; éste debe ser comprendido antes de cualquier interpretación,

[5] Es también significativo el uso de la voz maniqueo, aplicada a cualquier contraposición (incluida la de bien vs mal) para rechazar todo absoluto axiológico. Quien califica un comportamiento moral como malo es enseguida acusado de maniqueísmo.

y tal vez no admite el código con el que será leído y descifrado en la segunda lectura. Los textos del Concilio tienen, como cualquier otro texto, e independientemente de la exégesis que se haga de ellos, una legibilidad obvia y unívoca, un sentido literal que es el fundamento de todos los demás. La perfección de la hermenéutica consiste en reducir la segunda lectura a la primera, que proporciona el sentido verdadero del texto. La Iglesia no ha procedido jamás de otra manera.

El método practicado por los innovadores en el período postconciliar consiste en iluminar u obscurecer partes concretas de un texto o de una verdad. No es sino un abuso de la abstracción que la mente hace por necesidad cuando examina un complejo cualquiera. Tal es en realidad la condición del conocimiento discursivo (que tiene lugar en el tiempo, a diferencia de la intuición angélica). A esto se añade otro método, propio del error, consistente en esconder una verdad detrás de otra para después proceder como si la verdad oculta no sólo estuviese oculta, sino como si simpliciter no existiese. Por ejemplo, cuando se define la Iglesia como pueblo de Dios en marcha, se esconde la verdad de que la Iglesia comprende también la parte ya in termino de los beatos (su fracción más importante, por otra parte, al ser aquélla en la que el fin de la Iglesia y del universo está cumplido). En un paso ulterior, lo que aún se incluía en el mensaje, aunque epocado, acabará por ser expulsado de él, rechazándose el culto a los Santos. El procedimiento que hemos descrito se realiza frecuentemente según un esquema caracterizado por el uso de las partículas adversativas «pero» y «sino».

Basta conocer el sentido completo de las palabras para reconocer inmediatamente la intención oculta de los hermeneutas. Para atacar el principio de la vida religiosa se escribe que *no se pone en cuestión el fundamento de la vida religiosa, sino su estilo de realización*. Para eludir el dogma de la virginidad de la Virgen *in partu* se dice que es lícito dudar, *no de la creencia en sí misma, sino de su objeto exacto, del que no se tendría la seguridad de que comprenda el milagro del alumbramiento sin lesión corporal* [6]. Y para disminuir la clausura de las monjas se afirma que *debe mantenerse la clausura, pero adaptándola a las condiciones de tiempo y lugar* [7]. Se sabe que la partícula «mas» (sinónima de pero) equivale a *magis* (más), de la cual proviene, y por tanto con la apariencia de mantener en su lugar la virginidad de la Virgen, la vida religiosa o la clausura, se dice en realidad que más que el principio lo importante son los modos de realizarlo según tiempos y lugares.

Ahora bien, ¿qué queda de un principio si está por debajo, y no por

[6]Ver J. H. *La virginité de Maríe* Friburgo (Suiza) 1957 que combate la tesis heterodoxa de A. MITTERER ,*Dogma und Biologie*, Viena 1952.

[7]Estos dos textos están tomados del gran Informe en tres tomos de la Union des Superiorieurs de France citada en *Itinéraires*, n. 155 (1971), P. 43.

encima de su realización? ¿Y cómo no ver que existen estilos de realización que en vez de ser expresión del fundamento, lo destruyen? Según esto, se podría decir que no se pone en discusión el fundamento del gótico, sino su modo de realización, y prescindir entonces del arco ojival. Esta fórmula del pero/sino se encuentra a menudo en intervenciones de Padres conciliares, los cuales introducen en el aserto principal alguna cosa que es después destruida con el pero/sino de la afirmación secundaria, de modo que ésta última se convierte en la verdadera afirmación principal.

Aún en el Sínodo de Obispos de 1980, el Grupo B de lengua francesa afirma: *El Grupo se adhiere sin reservas a la Humanae vitae, pero haría falta superar la dicotomía entre la rigidez de la ley y la ductilidad pastoral.* La adhesión a la encíclica se convierte así en puramente vocal, porque más que ella lo que importa es plegarse a la ley de la humana debilidad (OR, 15 octubre de 1980). Más abierta es la fórmula de quien pide la admisión de los divorciados a la eucaristía: *No se trata de renunciar a la exigencia evangélica, sino de conceder a todos la posibilidad de ser reintegrados a la comunión eclesial* (ICI, n. 555, 13 de octubre de 1980, p. 12). Y todavía en el Sínodo de 1980 sobre la familia apareció en los grupos innovadores el uso del vocablo «profundización». Mientras se persigue el abandono de la doctrina enseñada por la *Humanae vitae*, se le profesa una completa adhesión, pero pidiendo que la doctrina sea profundizada: es decir, no confirmada con nuevos argumentos, sino transmutada en otra. La profundización consistiría en buscar y buscar hasta llegar a la tesis opuesta.

Aún más relevante resulta que el método del circiterismo haya sido adoptado alguna vez en la redacción misma de los documentos conciliares. El circiterismo fue impuesto entonces intencionadamente para que posteriormente la hermenéutica postconciliar pudiese resaltar o negligir las ideas que le interesase. *Lo expresamos de una forma diplomática, pero después del Concilio extraeremos las conclusiones implícitas* [8] . Se trata de un estilo diplomático (etimológicamente, doble) en el cual la palabra es elegida con vistas a la hermenéutica, invirtiendo el orden natural del pensamiento y de la escritura.

5.5. Caracteres del post Concilio. La universalidad del cambio

La primera característica del período postconciliar es el cambio generalizadísimo que revistió todas las realidades de la Iglesia, tanto *ad intra* como

[8]Declaración del P. SHILLEBEECKS en la revista holandesa *De Bazuin* n. 16. 1965: Traducción francesa en Itinéraires n. 155 (1971, p. 40).

ad extra.

Bajo este aspecto el Vaticano II supuso una fuerza espiritual tan imponente que obliga a colocarlo en un puesto singular en la lista de los Concilios. Esta universalidad de la variación introducida plantea además la siguiente cuestión: ¿no se trata quizá de una mutación sustancial, como dijimos en §§3.5-3.7, análoga a la que en biología se denomina modificación del idiotipo? La incógnita planteada consiste en saber si no se estará produciendo el paso de una religión a otra, como no se recatan en proclamar muchos clérigos y laicos. Si así fuese, el nacimiento de lo nuevo supondría la muerte de lo viejo, como sucede en biología y en metafísica. El siglo del Vaticano II sería entonces un *magnus articulus temporum*, la cima de uno de los giros que el espíritu humano viene haciendo en su perpetuo revolverse sobre sí mismo.

El problema puede también plantearse en otros términos: ¿no sería quizá el siglo del Vaticano II la demostración de la pura historicidad de la religión católica, o lo que es lo mismo, de su no-divinidad? Puede decirse que la amplitud de la variación es casi exhaustiva [9] .

De las tres clases de actitudes en las cuales se compendia la religión (las cosas que creer, las cosas que esperar, y las cosas que amar), no hay ninguna que no haya sido alcanzada y transformada tendenciosamente. En el orden gnoseológico, la noción de fe pasa de ser un acto del intelecto a serlo de la persona, y de adhesión a verdades reveladas se transforma en tensión vital, pasando así a formar parte de la esfera de la esperanza (§18.2).

La esperanza deprecia su objeto propio, convirtiéndose en aspiración y expectativa de una liberación y transformación terrenales (§19.1).

La caridad, que como la fe y la esperanza tiene un objeto formalmente sobrenatural (§20.1), rebaja del mismo modo su término volviéndose hacia el hombre, y ya vimos cómo el discurso de clausura del Concilio proclamó al hombre condición del amor a Dios.

Pero no sólo han sido alcanzados por la novedad estas tres clases de actitudes humanas concernientes a la mente, sino también los órganos sensoriales del hombre religioso y creyente. Para el sentido de la vista han cambiado las formas de los vestidos, los ornamentos sacros, los altares, la arquitectura, las luces, los gestos.

Para el sentido del tacto la gran novedad ha sido poder tocar aquello que la reverencia hacia lo Sagrado hacía intocable. Al sentido del gusto le ha sido concedido beber del cáliz.

[9] P. Hegy, en una tesis publicada en la colección *Théologie historique*, dirigida por el P. Daniélou, sostiene que este Concilio ha modificado todos los dominios, de la vida religiosa, excepto la organización eclesiástica del poder, y que el Vaticano II no es solamente una revolución sino una revolución incompleta (*Lautorité dans le catholicisme contemporain*, París 1975, pp 15- 17).

Al olfato, por el contrario, le resultan casi vetados los olorosos incensarios que santificaban a los vivos y a los muertos en los ritos sagrados. Finalmente, el sentido del oído ha conocido la más grande y extensa novedad jamás operada en cuestión de lenguaje sobre la faz de la tierra, habiendo sido cambiado por la reforma litúrgica el lenguaje de quinientos millones de personas; la música ha pasado además de melódica a percusiva, y se ha expulsado de los templos el canto gregoriano, que desde hacía siglos suavizaba a los hombres la edad del enmudecimiento de los cánticos (cfr. Ecl. 12, 1-4) y rendía los corazones.

Y no anticipo aquí lo que se verá más adelante sobre las novedades en las estructuras de la Iglesia, las instituciones canónicas, los nombres de las cosas, la filosofía y la teología, la coexistencia con la sociedad civil, la concepción del matrimonio: en fin, en las relaciones de la religión con la civilización en general.

Se plantea entonces el difícil discurso de la relación entre la esencia y las partes contingentes de una cosa, entre la esencia de la Iglesia y sus accidentes. ¿Acaso no pueden todas esas cosas y géneros de cosas ser reformadas en la Iglesia, y permanecer la Iglesia idéntica? Sí, pero conviene observar tres cosas.

Primero: también existen lo que los escolásticos llamaban accidentes absolutos, aquéllos que no se identifican con la sustancia de la cosa, pero sin los cuales tal cosa no puede existir. Tales son la cantidad en la sustancia corpórea, o la fe en la Iglesia.

Segundo: aunque en la vida de la Iglesia haya partes contingentes, no todos los accidentes pueden ser asumidos o excluidos indiferentemente por ella, ya que así como toda cosa posee unos accidentes determinados y no otros (una nave de cien estadios, decía Aristóteles, ya no es una nave), y así como, por ejemplo, el cuerpo tiene extensión y no tiene conciencia, así la Iglesia se caracteriza por ciertos accidentes y no por otros, y los hay que no son compatibles con su esencia y la destruyen.

El perpetuo combate histórico de la Iglesia consistió en rechazar las formas contingentes que se le insinuaban desde dentro o se le imponían desde fuera, y que habrían destruido su esencia. Por ejemplo, ¿no era acaso el monofisismo un modo contingente de entender la divinidad de Cristo? Y el espíritu privado de Lutero, ¿no era acaso un modo accidental de entender la acción del Espíritu Santo?

Tercero: aunque las cosas y los géneros de cosas afectados por el cambio postconciliar son accidentes en la vida de la Iglesia, éstos no se deben considerar indiferentes, como si pudieran ser o no ser, ser de un modo o ser de otro, sin que resultase cambiada la esencia de la Iglesia. No es ciertamente éste el lugar para introducir la metafísica y aludir al *De ente et essentia* de Santo Tomás. Sin embargo es necesario recordar que la sustancia de la Igle-

sia no subsiste más que en los accidentes de la Iglesia, y que una sustancia inexpresada, es decir, sin accidentes, es una sustancia nula (un no-ser).

Por otra parte, toda la existencia histórica de un individuo se resume en sus actos intelectivos y volitivos: ahora bien, ¿qué son intelecciones y voliciones sino realidades accidentales que *accidunt*, vienen y van, aparecen y desaparecen? Y sin embargo el destino moral de salvación o de condenación depende precisamente de ellas.

Por consiguiente, toda la vida histórica de la Iglesia es su vida en sus accidentes y contingencias. ¿Cómo no reconocerlos como relevantes y, si se piensa, como sustancialmente relevantes? Y los cambios que ocurren en las formas contingentes ¿no son cambios, accidentales e históricos, de la inmutable esencia de la Iglesia? Y allí donde todos los accidentes cambiasen, ¿cómo podríamos reconocer que no ha cambiado la sustancia misma de la Iglesia? ¿Qué queda de la persona humana cuando todo su revestimiento contingente e histórico resulta cambiado? ¿Qué queda de Sócrates sin el éxtasis de Potidea, sin los coloquios del ágora, sin el Senado de los Quinientos y sin la cicuta? ¿Qué queda de Campanella sin las cinco torturas, sin la conspiración de Calabria, sin las traiciones y los sufrimientos? ¿Qué queda de Napoleón sin el Consulado, sin Austerlitz y Waterloo? Y sin embargo todas estas cosas son accidentales en el hombre. Los Platónicos, que aíslan la esencia de la historia, la reencontrarán en el hiperuranio. Pero nosotros, ¿dónde la encontraremos?

5.6. Más sobre el post Concilio

Más sobre el post Concilio. El hombre nuevo. Gaudium et Spes. Profundidad del cambio

Si se estudian los movimientos progresivos o regresivos que han agitado la Iglesia a lo largo de los siglos, se encuentra que abundaron los catastróficos: los que pretenden cambiar *ab inus* la Iglesia, y por medio de ella a la humanidad entera. Son efecto del espíritu de independencia, que pretende disolver los lazos con el pasado para lanzarse hacia adelante sin contemplaciones (en sentido etimológico). No se trata de una reforma dentro de los límites de la naturaleza misma de la Iglesia, ni llevada a cabo por medio de ciertas instituciones recibidas como primordiales, sino un movimiento palingenésico que reinventa la esencia de la Iglesia y del hombre dándoles otra base y otros límites. No se trata ya de lo nuevo en las instituciones, sino de nuevas instituciones; ni de la independencia relativa de un desarrollo que germine orgánicamente en dependencia con el pasado, dependiente a su vez de un fundamento otorgado *semel pro semper*, sino de la independencia pura y simple, o como se dice hoy, creativa.

Hay precedentes de tal intento. Por no alejarme demasiado en las alegaciones yendo a buscarlas en la herética escatología terrena de la Tercera Era (la del Espíritu Santo), me bastará recordar el cariz que la renovación católica tomaba el siglo pasado en el encendido pensamiento de Lamennais, recogido en las cartas inéditas publicadas por Périn [10] . Según el sacerdote bretón, era imposible que la Iglesia se resistiese a sufrir grandes reformas y profundas transformaciones, las cuales eran tan certísimas como imprevisibles en sus contornos: instaba en cualquier caso a un nuevo estado de la Iglesia, a una nueva era cuyo fundamento sería puesto por Dios mismo mediante una nueva manifestación.

Y tampoco me alargaré demostrando que esta creación de un hombre nuevo, propia de la Revolución moderna, coincide exactamente con la profesada en forma esotérica por el nazismo hitleriano. Según Hitler, el ciclo solar del hombre llega a su término, y ya se anuncia un hombre nuevo que pisoteará la humanidad antigua, resurgiendo con una esencia nueva [11] . *Gaudium et Spes* aporta uno de los textos más extraordinarios a este propósito. El oficio moral que debe prevalecer en el hombre de hoy (dice) es la solidaridad social cultivada mediante el ejercicio y la difusión de la virtud, *ut vere novi homines et artifices novae humanitatis exsistant cum necessario auxilio divinae gratiae* [12]. El vocablo *novus* se encuentra doscientas doce (212) veces en el Vaticano II, con frecuencia desproporcionadamente mayor que en cualquier otro Concilio. Dentro de este gran número, *novus* aparece a menudo en el sentido obvio de novedad relativa que afecta a las cualidades o las categorías accidentales de las cosas. Así se habla (es obvio) de Nuevo Testamento, de nuevos medios de comunicación, de nuevos impedimentos a la práctica de la fe, de nuevas situaciones, de nuevos problemas, etc. Pero en el texto citado (y quizá también en *Gaudium et Spes*: *...nova exsurgit humanitatis condicio*) el vocablo se torna en un sentido más estrecho y riguroso. Es una novedad en virtud de la cual no surge en el hombre una cualidad o perfección nueva, sino que resulta mutada su misma base y se tiene una nueva criatura en sentido estrictísimo. Pablo VI ha proclamado repetidamente lo novedoso del pensamiento conciliar: *Las palabras más importantes del Concilio son novedad y puesta al día. La palabra novedad nos ha sido dada como una orden, como un programa* (OR, 3 julio 1974). Conviene aquí resaltar que la teología católica (o más bien la fe católica) no conoce más que tres novedades radicales capaces de renovar la humanidad y casi transnaturalizarla.

---

[10]En *Mélanges de politique et économie*, Lovaina 1882.

[11]Ver las *Tischreden* de Hitler, dadas a conocer por HERMANN RAUSCHNING en *Hitler me dijo*, Ed. Atlas, Madrid 1946, especialmente el cap. XLII, *La Revolución eterna.*

[12]... de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva Humanidad, con el auxilio necesario de la divina gracia.

La primera es defectiva, y es aquélla por la cual a causa del pecado original el hombre cayó del estado de integridad y sobrenaturalidad.

La segunda es restauradora y perfectiva, y es aquélla por la cual la gracia de Cristo repara el estado original y lo lleva más allá de la constitución originaria.

La tercera es la que completa todo el orden, y merced a la cual al final de los siglos el hombre en gracia es beatificado y glorificado en una suprema asimilación de la criatura al Creador (asimilación que tanto *in vía Thomae* como *in via Scoti* es el fin mismo del universo).

No es por eso posible imaginar una humanidad nueva que permaneciendo en el orden actual del mundo sobrepase la condición de novedad a la que ha sido transferido el hombre por la gracia de Cristo. Tal superación pertenece al orden de la esperanza y está destinada a realizarse en un momento novísimo para todas las criaturas: *cuando haya una tierra nueva y un cielo nuevo.*

La Escritura adopta para la gracia el verbo crear en un sentido muy conveniente, porque el hombre no recibe por la gracia un poder o una cualidad nueva, sino una nueva existencia y algo que concierne a su esencia. Así como la creación es el paso del no-ser al ser natural, la gracia es el paso del no-ser al ser sobrenatural, discontinuo respecto al primero y completamente original, de tal manera que constituye una nueva criatura (II Car. 5, 17) y un hombre nuevo (Ef. 4, 24) [13] .

Esta novedad, injertada durante la vida terrena en la esencia del alma, informa toda la vida mental e informará también la vida corporal en la metamorfosis final del mundo. Pero fuera de esta novedad que confiere al hombre una nueva existencia no sólo moral, sino ontológica (por un algo divino real que se inserta en el Yo del hombre), la religión católica no conoce ni innovación, ni regeneración, ni adición de ser.

Por tanto puede concluirse que los *novi homines* del Concilio no deben entenderse en el sentido fuerte de un cambio de esencia, sino en el sentido débil de una gran restauración de vida en el cuerpo de la Iglesia y de la sociedad humana. Sin embargo, dicha expresión ha sido a menudo entendida en ese estricto e inadmisible sentido, y ha alentado sobre el postconcilio un aura de anfibología y utopía.

---

[13]Sobre esta doctrina, aparte de la Summa theol, I, II, q. 114, a. I, 2 v 4, ver también Rosmini, *Antropología soprannaturale* lib. I, cap. IV, a. 2 (ed. nac., vol. XXVII, p.44) y Santo Tomás de Aquino. Comm. in Epist. II ad Cor. V, 17, lect. IV.

5.7. Imposibilidad de variación radical en la Iglesia

Desde el episcopado se elevan indudablemente voces que indican una mutación de fondo. Es como si la crisis de la Iglesia no fuese un sufrimiento que debe soportarse en aras de su conservación, sino un sufrimiento que genera otro ser. Según el card. Marty arzobispo de París, la novedad consiste en una opción fundamental por la cual *la Iglesia ha salido de sí misma para anunciar el mensaje y hacerse misionera*. Mons. Matagrin, obispo de Grenoble, no es menos explícito y habla de revolución copernicana, por la cual (la Iglesia) se ha descentrado de sí misma, de sus instituciones, para centrarse sólo sobre Dios y sobre los hombres (ICI, n. 58, p. 30, 15 de abril de 1983). Ahora bien, centrarse sobre dos centros (Dios y el hombre) puede ser una fórmula verbal, pero no resulta algo concebible.

La llamada opción fundamental (es decir, opción por otro fundamento) es católicamente absurda.

Primero, porque proponer que la Iglesia salga de la Iglesia significa estrictamente una apostasía.

Segundo, porque como dice 1 Cor. 3, 11, *nadie puede poner otro fundamento fuera del ya puesto, que es Jesucristo* [14] .

Tercero, porque no es posible rechazar a la Iglesia en su ser histórico (que en su continuidad fue apostólico, constantiniano, gregoriano, o tridentino) y a la vez tener como programa saltarse los siglos, como confiesa el P. Congar: *la idea consiste en dar un salto de quince siglos.*

Cuarto, porque no se puede confundir la proyección misionera de la Iglesia por el mundo con una proyección de la Iglesia fuera de sí misma. Ésta consiste en pasar del propio ser al propio no-ser, mientras la otra consiste en la expansión y propagación del propio ser hacia el mundo. Por otro lado, es históricamente incongruente caracterizar como misionera a la Iglesia contemporánea, que ya no convierte a nadie, y negar tal carácter a aquélla que en tiempo cercanos a nosotros convirtió a Gemelli, Papini, Psichari, Claudel, Péguy, etc. Por no hablar, naturalmente, de las misiones *de propaganda fide*, florecientes y gloriosas hasta época reciente. El P. Congar argumenta que la Iglesia de Pío IX y Pío XII ha concluido, como si fuese católico hablar de la Iglesia de éste o de aquél Pontífice, o de la Iglesia del Vaticano II, en vez de hablar de la Iglesia universal y eterna en el Vaticano II. Mons. Polge, arzobispo de Aviñón, en OR del 3 de septiembre de 1976, dice con todas sus letras que la Iglesia del Vaticano II es nueva y que el Espíritu Santo no

[14] En otro lugar dice que el fundamento son los Apóstoles, pero véase lo que dice Santo Tomás en el comentario a este pasaje.

cesa de sacarla del inmovilismo; la novedad estriba en una nueva definición de sí misma, en el descubrimiento de su nueva esencia; y la nueva esencia consiste en *haber recomenzado a amar al mundo, a abrirse a él, a hacerse diálogo.*

Esta persuasión de la innovación acaecida en la Iglesia y que queda demostrada por su universal transformación (desde las ideas hasta las cosas y los nombres de las cosas) se ha hecho patente también en la referencia continua a la fe del Concilio Vaticano II, abandonando la referencia a la fe una y católica, que es la fe de todos los Concilios [15] .

Y con una evidencia no menor se manifestó también en la apelación de Pablo VI a la obediencia debida a él y al Concilio, más que a la debida a sus predecesores y a toda la Iglesia. No se me oculta que la fe de un Concilio posterior es la fe de todos los anteriores y las unifica a todas. Sin embargo, no se debe destacar y aislar lo que es un conjunto, ni olvidar que si la Iglesia es una en el espacio, aún lo es más en el tiempo: es la individualidad social de Cristo en la historia.

Puede decirse en conclusión (aunque solamente con la exactitud relativa de todas las analogías históricas) que la situación de la Iglesia en nuestro siglo es la inversa de aquélla en la que se encontró en el Concilio de Constanza: entonces había varios Papas y una sola Iglesia, hoy al contrario hay un solo Papa y varias Iglesias (la del Concilio y las del pasado, epocadas y desautorizadas).

5.8. Más sobre la imposibilidad de una renovación radical

La idea de una variación radical, propuesta con toda suerte de metáforas y circiterismos (en los cuales, probablemente por vicio del estilo, se dice lo que no se querría decir), está naturalmente ligada a la idea de la creación de una nueva Iglesia.

Desconocida la continuidad del devenir eclesial (fundado sobre una base

[15] La reducción de la Iglesia al Vaticano II (es decir, la negación simultánea de la historicidad y de la supra historicidad de la Iglesia) es la idea que inspira movimientos postconciliares enteros. En el congreso de estudios de Comunión y Liberación (Roma, octubre de 1982), fue acertadamente destacado el carácter escatológico de la Iglesia, pero se pasó por alto la oposición entre ese carácter y la tendencia de los innovadores a celebrar los afanes mundanos del hombre; cuando éste (según se dijo) se eleva hacia el Cielo, rebota en el Cielo tornando a sus labores terrestres. Todo el Congreso estaba fundado sobre la idea de que el deber del católico hoy día es la realización del Concilio (OR, 4-5 de octubre de 1982).

inmóvil), la vida de la Iglesia aparece necesariamente como una incesante creación y un proceso *ex nihilo*. En el Encuentro eclesial italiano de 1976, mons. Guiseppe Franceschi, arzobispo de Ferrara, dice en una de las ponencias principales: *El problema verdadero es inventar el presente y encontrar en él las vías de desarrollo de un futuro que sea del hombre*. Pero inventar el presente es un compuesto de palabras que no tiene un sentido razonable; y si se inventa el presente ¿qué necesidad hay de encontrar en él las vías de desarrollo del futuro?: basta con inventar también el futuro. La creación no tiene ni presupuestos ni líneas de desarrollo: *ex nihilo fit quidlibet*.

Tratar con rigor gramático y lógico similares afirmaciones circiterizantes no produce ninguna utilidad para la resolución de la cuestión: tan sólo permite reconocer el general circiterismo del episcopado. Ya hemos citado la imposibilidad de novedad en el fundamento de la Iglesia y de un renacimiento de la Iglesia que suplante un fundamento por otro. El hombre ha renacido en el bautismo y su renacimiento excluye un tercer nacimiento, que sería un epifenómeno del anterior y una monstruosidad. Antonio Rosmini lo llama formalmente herejía. El cristiano es un renacido y solamente para él renace la Iglesia; y así como no hay para el cristiano un grado ulterior de vida distinto del escatológico, tampoco existe para la Iglesia un ulterior grado distinto del escatológico [16] . También se demuestra históricamente que no puede haber en la Iglesia mutaciones de la base, sino sólo sobre la base. Todas las reformas que han tenido lugar en la Iglesia fueron realizadas sobre un fundamento antiguo, sin intentar crear uno nuevo. Intentarlo es el síntoma esencial de la herejía, desde la gnóstica de los primeros siglos a las de los cátaros o el pauperismo en los tiempos medievales, o la gigantesca herejía de Alemania. Me detendré en dos casos.

Savonarola operó en el pueblo florentino una poderosa elevación del espíritu religioso que rompió con la corrupción del siglo. No rompía sin embargo con la vida cotidiana de los ciudadanos, ni con las bellezas del arte, ni con la cultura intelectual. El movimiento iniciado por él fue ciertamente profundo y extenso, pero incluso levantándose contra el Pontífice Romano el fraile tuvo muy clara la conciencia de no estar promoviendo en la religión una novedad radical o un *saltus in aliud genus*. La raíz es la que es, y el fundamento ya está puesto. Son decisivas las palabras de su predicación sobre Ruth y Miqueas: *Yo digo que hay cosas que renovar. Pero no cambiará la fe, ni el credo, ni la ley, evangélica, ni la potestad eclesiástica* [17] .

Una coyuntura análoga se produjo a principios del siglo XVII como con-

[16] ANTONIO ROSMINI Risposta ad agostino Theiner, parte I Cap 2 ed. nac. vol, XLII, p.12.

[17] Ed. nac., vol. I, Roma 1955, p. 188.

secuencia de los descubrimientos de las ciencias naturales, cuando hombres de Iglesia demasiado abiertos al saber de la época creyeron que subsistía un incongruente nexo entre fe y filosofía. Pudo entonces parecer a algunos que la profunda variación en la concepción del universo físico suponía una transformación radical del hombre y un rechazo de la certeza religiosa, con una incipiente desacralización del mundo. Pero esta interpretación catastrófica del cambio cultural fue desmentida por los autores mismos del cambio (Galileo, el padre Castelli, Campanella) y por cuantos supieron mantener la separación entre filosofía y teología: el verdadero fruto de aquel conflicto es la reducción de la teología a su teologalidad.

Campanella extraía de las novedades astronómicas, de las anomalías (según él creía) celestes, y del descubrimiento de nuevas tierras y nuevas naciones, argumentos para una universal reforma del conocimiento y de la vida, manteniendo sin embargo la renovación dentro de la órbita del catolicismo, o incluso dentro del ámbito de la Iglesia del Papa de Roma.

Y Galileo dirigía la advertencia siguiente a quien creía, como modernamente Bertold Brecht en su drama *La vida de Galileo* (1937), que la revolución astronómica daba inicio a una revolución de la vida en su conjunto: *A quienes se escandalizan por tener que cambiar toda la filosofía, mostraré cómo no es así, y que se mantiene la misma doctrina sobre el alma, sobre la generación, sobre los meteoros, sobre los animales* [18] .

Las grandes reformas en el saber y en la religión no rechazan la base del hombre, sino que más bien profesan la existencia de alguna cosa que resiste a la mutación, apoyándose sobre la cual el hombre edifica la novedad auténtica de su propio momento histórico.

Los teólogos del *Centre des pastorales des sacrements*, órgano del episcopado de Francia, escriben: *La Iglesia no puede ser universalmente signo de salvación sino con la condición de morir a sí misma; de aceptar ver a instituciones que han demostrado su valor resultar caducas; de ver una formulación doctrinal modificada*, y establecen que *cuando hay conflicto entre las personas y la fe, es la fe la que debe ceder* [19] .

En este pasaje la afirmación del cambio catastrófico se erige en teoría que (dada la oficialidad de que está revestido dicho Centro) afecta también al magisterio de la Iglesia y descubre un mal que no pertenece solamente a la categoría de la licenciosidad y de la extravagancia doctrinal de un particular.

Por tanto, parece superfluo alegar el diagnóstico de la crisis de la Igle-

[18]Ed. nac., vol, VII, Florencia 1933, p. 541.

[19]Opúsculo *De quel Dieu les sacrements sont signe*, edit. Centre Jean Bart, s.l., 1975, pp. 14-15. Mons. CADOTSCH, secretario de la Conferencia episcopal helvética, declara también en *Das neue Volk*, 1980, n. 31, que la Iglesia está experimentando una mutación, y que hoy la teología es crítico-interrogativa («kritisclifiagende»)

sia hecho por quienes no pertenecen a ella, coincidentes en considerar que la Iglesia ha *seleccionado en su tradición algunos aspectos para situarlos en primera fila y otros para modificarlos radicalmente*, cohonestándose con el mundo moderno [20] . Esta composición exige una dislocación hacia la inmanencia que el Vaticano II habría alentado, aunque sin intención, mediante una tendencial abolición de la ley en favor del amor, de lo lógico en favor de lo pneumático, de lo individual en favor de lo colectivo, de la autoridad en beneficio de la independencia, del Concilio mismo en beneficio del espíritu del Concilio [21] .

5.9. La denigración de la Iglesia histórica

El fenómeno actual de denigración del pasado de la Iglesia por obra del clero y de los laicos supone una viva contraposición con la actitud de fortaleza y coraje que el catolicismo tuvo en el siglo pasado ante sus adversarios. Se reconocía entonces la existencia de adversarios e incluso de enemigos de la Iglesia, y los católicos ejercitaban a un mismo tiempo la guerra contra el error y la caridad hacia el enemigo. Y donde la verdad impedía la defensa de deficiencias demasiado humanas, la reverencia ordenaba cubrir esas vergüenzas, como Sem y Jafet con su padre Noé.

Pero una vez implantada en la Iglesia la novedad radical y la consiguiente ruptura de su continuidad histórica, vinieron a menos el respeto y la veneración hacia la historia de la Iglesia, sustituidos por movimientos de censura y repudio del pasado.

En efecto, el respeto y la reverencia provienen de un sentimiento de dependencia hacia quien es de algún modo nuestro principio: del ser, como los padres y la Patria, o de algún beneficio en el ser, como los maestros. Esos sentimientos implican conciencia de una continuidad entre quien respeta y quien es respetado, por lo que aquellas cosas que veneramos son algo de nosotros mismos y bajo algún aspecto a ellas debemos nuestro ser. Pero si la Iglesia debe morir a sí misma y romper con su historia, y debe surgir una nueva criatura, es evidente que el pasado no debe recuperarse y revivirse, sino rechazarse y repudiarse, dejando de ser considerado con respeto y reverencia. Las mismas palabras de respeto y reverencia incluyen la idea de mirar atrás,

[20]N. ABBAGNANO *Il giornale nuovo*, 7 de julio de 1977.

[21]Es la opinión, por ejemplo, del P. P. DE LOCHT en ICI, n. 518, 15 de septiembre de 1977, p. 5, y del P. COMAO, O.P, en la televisión Suisse Romande, el 8 de septiembre de 1977: *Realmente es la Iglesia la que ha cambiado muy profundamente, y en particular porque ha terminado por aceptar lo que ha ocurrido en Europa después de finales del siglo XVIII.*

que ya no tiene sentido en una Iglesia proyectada hacia el futuro y para la cual la destrucción de sus antecedentes aparece como condición de su renacimiento. Ya había habido síntomas en el Concilio de una cierta pusilanimidad en la defensa del pasado de la Iglesia, vicio opuesto a la constantia pagana y a la fortaleza cristiana; pero el síndrome se desarrolló después rápidamente. No entro en la historiografía de los innovadores sobre Lutero, las Cruzadas, la Inquisición, o San Francisco. Los grandes Santos del catolicismo son reducidos a ser precursores de la novedad o a no ser nada. Pero me detendré en la denigración de la Iglesia y en las alabanzas a quienes están fuera de ella.

La denigración de la Iglesia es un lugar común en los discursos del clero postconciliar. Por circiterismo mental, combinado con acomodación a las opiniones del siglo, se olvida que el deber de la verdad no sólo se debe cumplir con el adversario, sino también con uno mismo; y que no es necesario ser injusto con uno mismo para ser justo con los demás.

El obispo francés mons. Ancel atribuye a las deficiencias de la Iglesia los errores del mundo, porque *a los problemas reales nosotros no suministramos más que respuestas insuficientes* [22] .

Ante todo haría falta precisar a quién se refiere el pronombre nosotros: ¿a nosotros, los católicos? ¿a nosotros, la Iglesia? ¿a nosotros, los pastores? En segundo lugar, para el pensamiento católico es falso que los errores nazcan por defecto de soluciones satisfactorias, porque coexisten siempre con los problemas y las soluciones verdaderas (que la Iglesia, en lo que se refiere a las cosas esenciales al destino moral del hombre, posee y enseña perpetuamente).

Y resulta extraño que quienes dicen ser necesario el error para la búsqueda de la verdad digan después bustrofedónicamente que la búsqueda de la verdad se ve impedida por el error. El error tiene además una responsabilidad autónoma que no se debe atribuir a quien no está en el error.

Pierre Pierrard repudia toda la polémica sostenida por los católicos en el siglo XIX contra el anticlericalismo; escribe directamente que el lema *Le cléricalisme, voilá l'énnemi* (entonces considerado infernal) lo hacen hoy suyo los sacerdotes, considerando aquel pasado de la Iglesia como una negación del Evangelio [23] .

El franciscano Nazzareno Fabretti (*Gazzetta del popolo*, 23 de enero de 1970), hablando con muchos circiterismos teológicos sobre el celibato eclesiástico, carga con una acusación criminal a toda la historia de la Iglesia: escribe que la virginidad, el celibato y los sacrificios de la carne, *puesto que han sido impuestos durante siglos solamente por autoridad y sin ninguna otra persuasión y posibilidad objetiva de elección a millones de seminaristas y de*

[22]Pastor BOEGNER, *L'éxigence oecumenique*, París 1968, p. 291.
[23]*Le prétre aujourd'hui*, París 1968.

sacerdotes, representan uno de las mayores plagas que recuerda la historia.

Mons. Giuseppe Martinoli, obispo de Lugano, sostiene que la religión es responsable del marxismo, y que si los católicos hubiesen actuado de otra manera el socialismo ateo no hubiese llegado [24] . Y añade en otra ocasión que *la religión cristiana se presenta con un nuevo rostro: ya no está hecha de pequeñas prácticas, de exterioridades, de grandes fiestas y de mucho ruido: la religión cristiana consiste esencialmente en la relación con Jesucristo* [25]

Mons. Jacques Leclercq pretende que los responsables de la defección de las masas son los sacerdotes que las han bautizado [26] .

Finalmente, el Card. Garrone, en OR del 12 de julio de 1979 asegura: *Si el mundo moderno se ha descristianizado, no es porque rechace a Cristo, sino porque no se lo hemos dado.* En el Encuentro eclesial italiano de 1976 la conclusión del prof. Bolgiani (relator principal) sobre el reciente pasado de la Iglesia en Italia fue completamente negativa: inutilidad del episcopado, compromiso con el poder político, oposición cerril a toda renovación, etc. (OR, 3-4 noviembre de 1976). El Card. Léger, arzobispo de Montreal, en una entrevista en ICI, n. 287 (1 de mayo de 1967), llegaba incluso a decir que *si decrece la práctica religiosa, no es un signo de que se pierde la fe, porque, según mi humilde opinión, no se la ha tenido nunca (me refiero a una fe personal).* Según el cardenal, en el pasado no existió en los pueblos cristianos fe verdadera. Más adelante aclararemos el falso concepto de fe que subyace en estas declaraciones. Por último, S. Barreau, autor del libro *La reconnaissance ou quést ce que la foi* escribe: *Por mi parte, creo que después del siglo XIII ha habido poca evangelización en la Iglesia* (ICI, n. 309, 1 de abril de 1968).

5.10. Crítica de la denigración de la Iglesia

Esta tesis acusatoria (sustitutiva de la apologética o cuando menos de las alegaciones de la tradición católica) es ante todo superficial, porque supone que la causa del error de un hombre se encuentra de modo determinante y eficiente en el error de otros hombres. Contiene una velada negación del libre albedrío y de las responsabilidades personales.

Además es equivocada, porque aquéllos a quienes se les imputa la culpa del error ajeno serían los únicos protagonistas de la historia, convirtiéndose todos los demás en deuteragonistas, o más bien en simple objeto para ellos. Finalmente, es irreligiosa y da lugar a una consecuencia que entra en conflicto con verdades teleológicas y teológicas. En efecto, aplicando este criterio

[24] *Giornale del popolo*, Lugano, 6 de julio de 1969.
[25] *Giornale del popolo*, 6 de septiembre de 1971.
[26] *Oú va l'Église d'aujourd'hui* , Tournai, 1969.

acusatorio se acaba atribuyendo al mismo Cristo la responsabilidad del rechazo que le opusieron los hombres, culpándole de no haberse manifestado bien y suficientemente, y de no haber disipado por completo la duda acerca de su divinidad: en suma, de no haber cumplido su deber de Salvador del mundo.

De la Iglesia la acusación rebota hacia Cristo, del individuo social al individuo singular que es su Fundador. La verdad es que el éxito de la Iglesia no es un acontecimiento de la historia, sino de la religión y de la fe; y no se puede contemplar la acción de la Iglesia, esencialmente espiritual y ultramundana (incluso cuando es temporal), como si valiesen para ella las leyes de un negocio totalmente humano.

La tesis acusatoria se resiente de la superficialidad teológica de los innovadores, que habiendo epocado completamente el dogma de la predestinación ya no pueden captar ni la profundidad de la libertad humana (a la que se hace depender contradictoriamente de la libertad de otros) ni la profundidad del misterio de redención. Juan Pablo II, en el mensaje de Navidad de 1981 (OR, 26-27 diciembre 1981) ha mostrado bien esta profundidad teológica del misterio cristiano. Es cierto que el misterio cristiano es el nacimiento del hombre-Dios venido al mundo, pero idéntico misterio es que el mundo (incluso en la natividad del Salvador) no Le haya acogido y continúe sin acogerle. El misterio del rechazo al Verbo constituye el misterio profundo de la religión, y supone una gran aridez religiosa ir a buscar la causa de ello en las culpas de la Iglesia.

Cristo, prefigurado en Is. 5, 4 y rememorado en el admirable oficio de la sexta feria en Viernes Santo, interpela al género humano: *Quid est, quod debui ultra facere, et non feci?*[27] Pero los modernos parecen contestar: *Ultra, ultra debuisti facere et non fecisti.* A la lamentación de Cristo ellos responden: *appensus es in statera et inventus es minus habens* (Dan. 5, 27) [28] . La predicación milagrosa de Cristo dejó a muchísimos en la incredulidad, a muchos en el pecado, a todos en la propensión al pecado. ¿Quedó acaso por ello truncada la Redención? Los acusadores de la Iglesia no sólo ignoran la psicología de la libertad junto con su misterio y la teología de la predestinación junto con su arcano, sino también la ley mayor de la teodicea, que reconoce en el proyecto de la manifestación de Dios *ad extra* un fin que se reconduce a la gloria de Dios *ad intra*. La distinción semántica entre *suadere* y *persuadere* [29] es suficiente para justificar la historia de la Iglesia: *Ecclesia veritatem suadet, non autem persuadet*, porque la historia es el teatro

[27]¿Qué más había de hacer yo por mi viña que no lo hiciera?
[28]Has sido pesado en la balanza y hallado falto de peso.
[29]El primer verbo significa «proponer», el segundo «imponer».

conjunto de la predestinación divina y de la humana libertad.

5.11. Falsa retrospectiva sobre la Iglesia de los primeros tiempos

Un efecto paradójico de la denigración de la Iglesia a manos de esta nueva historiografía [30] es la exaltación desmesurada de la Iglesia primitiva, cuyo espíritu y costumbres se pretende adoptar. La Iglesia primitiva es presentada como una comunidad de perfectos inspirada por la caridad y practicante *ad amussim* de los preceptos evangélicos.

La verdad es, por el contrario, que la Iglesia fue en todo tiempo una masa mixta, un campo de trigo y de cizaña, una totalidad sincrética de buenos y malos. Los testimonios comienzan desde San Pablo. Basta recordar los abusos del ágape, las facciones entre los fieles, las defecciones morales, las apostasías ante la persecución.

En tiempo de San Cipriano (siglo III) las masas cristianas se precipitaban en la apostasía al primer anuncio de la persecución, antes aún de que comenzase el peligro real. *Ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus* (es decir, la mayoría) *fidem suam prodidit. Non expectaverunt saltem ut ascenderent apprehensi, ut interrogati negarent. Ultro ad forum currere etc.* (De lapsis, 4-5) [31] .

Por otra parte, ¿no pertenece acaso a los primeros siglos aquel enorme pulular de herejías y de cismas de los que San Agustín enumera en el *De haeresibus ad Quodvultdeum* hasta ochenta y siete formas (desde las más vastas y profundas, como arrianismo, pelagianismo y maniqueísmo, a las locales y extravagantes, como Cayanos y Ofitas)? (PL. 42, 17-50).

La exaltación retrospectiva del cristianismo preconstantiniano sobre la que se apoyan los prospectivas de renovación de la Iglesia carece de fundamento histórico, ya que el Cristianismo es en todo momento la mezcla figurada en la parábola de la cizaña. Volberone, abad de San Pantaleón, llega a escribir que la Iglesia contiene la ciudad de Dios y la ciudad del diablo

[30] La denigración de la Iglesia histórica ha tenido en época postconciliar pocas refutaciones. Es notable la que Mons. VINCENI, obispo de Rayona, hizo leer en la Radio Vaticana el 7 de marzo de 1981 y publicó después en su Boletín Diocesano. Refuta uno a uno los artículos de la difamación: que la Iglesia fuese puramente ritual, que se ignorase la Biblia, que faltase el sentido litúrgico, o que la cuestión sexual fuese obsesiva. El prelado observa que *esta oposición entre el pasado y el presente tiene algo de infantil, caricaturesco y malsano.*

[31] En seguida, ante las primeras voces de amenaza del enemigo, la inmensa mayoría de los hermanos traicionó su propia fe. No esperaron siquiera a ser arrestados, a comparecer ante el tribunal y a ser interrogados. Corrieron espontáneamente a presentarse.

[32] (creo que erróneamente, porque como enseña San Agustín es el mundo, y no la Iglesia, el que contiene a las dos ciudades). Tampoco con esto defendemos la imposibilidad de distinguir una época de otra: junto al *nolite iudicare* (no juzguéis) (Luc. 6, 37) se lee *nolite iudicare secundum faciem, sed iustum iudicium iudicare* (Juan 7, 24) [33] . Tanto las acciones de los individuos como las de las generaciones son materia para tan difícil juicio. Y el juicio tiene por criterio lo inmóvil de religión, a la que se conforma en grados distintos la volubilidad de los hombres. Tampoco en esto el juicio histórico sobre la religión difiere, por ejemplo, del juicio estético.

Así como las obras de arte se comparan con su modelo, y en cuanto que confrontadas con el modelo al que tienden (lo atestigua el trabajo del artista, que sabe cuándo se acerca al ideal y cuándo no) pueden también cotejarse entre sí, así también las diversas épocas del cristianismo son parangonables conforme al principio de la religión; y calibradas de este modo son también comparables una con otra.

Un período de crisis de la Iglesia es aquél en el que su alejamiento del principio llega hasta hacerla peligrar. Pero no tomaremos como medida de un momento histórico otro momento histórico arbitrariamente privilegiado: no juzgaremos, por ejemplo, el estado actual de la Iglesia confrontándolo con la Iglesia medieval, sino que compararemos todos ellos con su principio común suprahistórico e inmutable (como corresponde a la inmutabilidad divina).

[32]PL., 195, 1062.

[33]No juzguéis según las apariencias, sino que vuestro juicio sea justo.

Capítulo 6

La Iglesia postconciliar. Pablo VI

6.1. Santidad de la Iglesia. El principio de la apologética

Es dogma de fe (incluido en el Símbolo de los Apóstoles) que la Iglesia es santa, pero la definición teológica de esa santidad es ardua. No se trata aquí del concepto de santidad canonizada, ciertamente diversificado a lo largo de los siglos: la santidad del Emperador San Enrique II difiere indudablemente de la de San Juan Bosco, y la santidad de Santa Juana de Arco de la de Santa Teresa de Lisieux. Es obvio además que no son lo mismo las virtudes en grado heroico objeto de la canonización, y la santidad inherente a todos los que están en estado de gracia, en cuanto tales. En la Summa theol. III, q.8, a.3 ad secundum y en el tridentino *Catechismus ad parochos* (en la sección del Símbolo) se explica porqué el pecado de los bautizados no impide la santidad de la Iglesia, pero sigue siendo una noción compleja que sólo una distinción rigurosa puede clarificar. Conviene distinguir bien el elemento natural del elemento sobrenatural que da origen a la nueva criatura, el elemento subjetivo del objetivo, el elemento histórico del suprahistórico que opera dentro de él.

En primer lugar la Iglesia es objetivamente santa porque es el cuerpo cuya cabeza es el hombre-Dios. Unida a su cabeza, ella misma se hace teándrica: en ninguna clase de cuerpo puede concebirse la existencia de un cuerpo profano con una cabeza santa.

En segundo lugar es objetivamente santa porque posee la Eucaristía, que es por esencia el Santísimo y el Santificante: todos los sacramentos son una derivación eucarística.

En tercer lugar es santa porque posee de modo infalible e indefectible la verdad revelada. Y en esto debe colocarse el principio mismo de la apologética católica: la Iglesia no puede exhibir en su curso histórico una irreprensible serie de acciones conforme a la ley evangélica, pero puede alegar una ininterrumpida predicación de la verdad; la santidad de la Iglesia debe buscarse en ésta, no en aquélla. Por eso los hombres que pertenecen a la Iglesia predican siempre una doctrina superior a sus hechos. Nadie puede predicarse a sí mismo, siempre deficiente y prevaricador, sino sólo volver a enseñar la doctrina enseñada por el hombre-Dios: o más bien, predicar la persona misma del hombre-Dios. Por consiguiente, también la verdad es un constitutivo de la santidad de la Iglesia, ligada perpetuamente al Verbo y perpetuamente contraria a la corrupción, incluida la propia.

La santidad de la Iglesia se revela también, en una manera que se podría decir subjetiva, en la santidad de sus miembros es decir, de todos aquéllos que viven en gracia como miembros vivos del Cuerpo Místico. En modo eminente y evidente aparece después en sus miembros canonizados, a quienes la gracia y sus propias obras impulsaron hacia grados verticales de la virtud. Y señalaré una vez más que esa santidad no desapareció ni siquiera en los períodos de mayor corrupción de la sociedad cristiana y del estamento clerical: por citar algunos ejemplos, en el siglo de la depravación paganizante del Papado florecieron Catalina de Bolonia (†1464), Bernardino de Feltre (†1494), Catalina de los Fiescos (†1510), Francisco de Paula (†1507), o Juana de Valois (†1503), aparte de muchos reformadores como Jerónimo Savonarola (†1498).

No obstante, estas razones y hechos no despejan el campo a toda objeción. Pablo VI concedió a los denigradores que *la historia misma de la Iglesia tiene muchas y largas páginas nada edificantes* (OR, 6 junio 1972), pero discierne demasiado débilmente entre santidad objetiva de la Iglesia y santidad subjetiva de sus miembros.

Y en otro discurso usa los términos siguientes: *La Iglesia debería ser santa, buena, debería ser tal como Cristo la ha pensado e ideado, y a veces comprobamos que no es digna de este título* (OR, 28 de febrero de 1972).

Da la impresión de que el Pontífice transforma en subjetiva una nota objetiva. Deberían los cristianos ser santos (y lo son en cuanto están en estado de gracia), pero la Iglesia es santa. No son los cristianos quienes hacen santa a la Iglesia, sino la Iglesia a los cristianos. La afirmación bíblica de la santidad irreprensible de la Iglesia *non habentem maculam aut rugam* (sin mancha, ni arruga, ni nada semejante]) (Ef. 5, 27) conviene sólo de manera parcial e incipiente a la Iglesia temporal, aunque también ella es santa. Todos los Padres refieren esa irreprensibilidad absoluta no ya a su estado peregrinante e histórico, sino a la purificación escatológica final.

6.2. La catolicidad de la Iglesia

La catolicidad en la Iglesia. Objeción. La Iglesia como principio de división. Pablo VI

Me parece imprescindible no continuar sin hacer referencia a otro aspecto de la denigración de la Iglesia, porque fue tocado por Pablo VI el 24 de diciembre de 1965: *La Iglesia, con su dogmatismo tan exigente, tan definitorio, impide la libre conversación y la concordia entre los hombres; ella es en el mundo más un principio de división que de unión. Ahora bien ¿cómo se compatibilizan la división, la discordia, la disputa, con su catolicidad y santidad?*

A la dificultad el Papa responde que el catolicismo es un principio de distinción entre los hombres, pero no de división. Y la distinción (dice el Papa) es como la que suponen la lengua, la cultura, el arte o la profesión. Y después, corrigiéndose: *Es verdad que el Cristianismo puede ser motivo de separación y de contrastes derivados del bien que confiere a la humanidad: la luz resplandece en las tinieblas y diversifica así las zonas del espacio humano. Pero no es propio de ella luchar contra los hombres, sino por los hombres.*

El motivo apologético parece débil y arriesgado. Comparar la variedad de las religiones con la variedad de las lenguas, de las culturas e incluso de los oficios, rebaja la religión, que es el valor supremo, al grado de valores superiores en su género, pero de un género inferior. Y mientras que no existe un lenguaje verdadero, ni un arte verdadero, ni una profesión verdadera, es decir absoluta, existe sin embargo una religión verdadera, es decir, absoluta. Interpretando la división como pura distinción el Papa no consigue resolver la objeción que se le planteaba, ya atisbada en pura lógica: toda distinción puede reducir, pero no eliminar, el elemento contradictorio que se encuentra en las cosas distintas; este elemento excluye una comunidad perfecta entre las cosas diversas e incluye siempre algo que separa a una de otra.

El Pontífice pasaba sin embargo del orden de la fe (con su dogmatismo exigente y cualificante) al orden de la caridad, o más bien al de la libertad: *al respeto de cuanto hay de verdadero y de honesto en toda religión y en toda opinión humana, especialmente en el intento de promover la concordia civil y la colaboración en toda clase de actividad buena.* No entro en la cuestión de la libertad religiosa.

Me basta observar que en este pasaje el principio de unidad entre los hombres ya no es la religión, sino la libertad; y que por consiguiente resurge intacta la objeción que el Pontífice se proponía resolver: la de que sea el catolicismo un principio de división. Para producir la unión hace falta un principio verdaderamente unitivo más allá de las divisiones religiosas, y según Pablo VI este principio es la libertad.

Quizá la solución de la aporía entre la universalidad del catolicismo y su determinación (por la cual opone y divide), no deba buscarse en un principio de filosofía natural, como son la libertad o la filantropía, sino en un principio de teología sobrenatural. No se puede olvidar que en el texto sagrado Cristo es anunciado como signo de contradicción (Luc. 2, 34), y que la vida del cristiano y de la Iglesia son descritas como una situación de lucha. Conviene empero referirse a la superior teodicea de la predestinación, que es *ab initio usque ad consummationem* un misterio de división, de separación, y de elección (Mat. 25, 31-46).

Y esta contraposición, que pertenece al orden de la justicia, no contradice ni al fin del universo ni a la gloria de Dios: el proyecto divino no fracasa porque fracase el destino particular de algunos hombres. Solamente es posible creer fracasado aquél cuando fracase éste si se confunde el fin del universo con el fin de todos los hombres en particular; o si se dice, como *Gaudium et Spes*, que el hombre es una criatura que Dios ama por sí misma, y no por sí mismo; o si se cede a la tendencia antropológica de la mentalidad moderna, y usando términos teológicos se abandona la distinción entre predestinación antecedente (que considera a la humanidad in solidum) y predestinación consecuente (que considera a los hombres divisim).

6.3. La unidad de la Iglesia postconciliar

Estamos recorriendo las notas de la Iglesia postconciliar teniendo por norma relacionar todos los fenómenos de crecimiento a lo que nos parece ser el principio del catolicismo (la idea de la dependencia) y todos los fenómenos de decrecimiento a su idea opuesta (la independencia). El espíritu de independencia provoca la radicalidad de los cambios, y esta radicalidad coincide a su vez con la exigencia de crear un mundo nuevo; finalmente, la exigencia creadora da origen a una discontinuidad con el pasado y a la denigración de la Iglesia histórica. Nos toca ahora contemplar los efectos que el espíritu de independencia genera en torno a la unidad de la Iglesia.

En el ya citado dramático discurso del 30 de agosto de 1973, Pablo VI se lamenta *la división, la disgregación que, por desgracia, se encuentra ahora en no pocos sectores la Iglesia*, y dice sin más que *la recomposición de la unidad, espiritual y real, en el interior mismo de la Iglesia, es hoy uno de los más graves y de los más urgentes problemas de Iglesia*.

La situación de cisma es tanto más grave cuanto que los que se separan pretenden no haberlo hecho, y aquéllos a quienes compete declarar que los separados estén separados esperan sin embargo a que los cismáticos se confiesen como tales. Dice el Papa que *éstos querrían legalizar, con cualquier*

pretendida tolerancia, la propia vinculación oficial a la Iglesia, aboliendo toda hipótesis de cisma, o de auto-excomunión.

En el discurso del 20 de noviembre de 1976, el Papa vuelve sobre la situación *de los hijos de la Iglesia que sin declarar su ruptura canónica oficial con la Iglesia, están si embargo en un estado anormal en sus relaciones con ella.*

Da la impresión de que estas afirmaciones revisten de subjetivismo un hecho que compete a la Iglesia establecer, que no basta el sentimiento subjetivo de estar unido a la Iglesia para que subsista el hecho de la unión. Por otra parte, hay en la Iglesia un órgano con una función objetiva que sabe cuándo la unidad se ha roto y debe declararlo así cuando sea necesario, y no sólo limitarse a confirmar la declaración de quien se siente separado. Al expresar el Papa su *gran dolor por este fenómeno que se difunde como una epidemia en las esferas culturales de nuestra comunidad eclesial*, utilizaba una locución elusiva y diminutiva, ya que el fenómeno alcanza también a la esfera jerárquica; la formación de grupos aislados y autárquicos es consentida por los obispos y las conferencias episcopales.

El Papa sostiene que la desunión de la Iglesia deriva del pluralismo: éste debería confinarse al ámbito de las modalidades según las cuales se formula la fe, pero se introduce en el ámbito de su sustancia; debería confinarse al ámbito de los teólogos, pero se introduce en el de los obispos, que disienten entre sí. En el mismo discurso, el Papa ve también claramente la imposibilidad de que una Iglesia desunida realice la unión entre todos los cristianos y aún menos entre todos los hombres.

Todavía en el discurso del 29 de noviembre de 1973, y refiriéndose a los que pretenden hacerse Iglesia (como suelen decir) con sólo creer que son Iglesia, Pablo VI hace de la situación cismática este juicio mitigador: *Algunos defienden esta ambigua posición con razonamientos en sí plausibles, es decir, con intención de corregir ciertos aspectos humanos deplorables o discutibles de la Iglesia, o con el fin de hacer avanzar su cultura y su espiritualidad, o para hacer que la Iglesia se ponga al ritmo con las transformaciones de los tiempos; dañan, e incluso rompen esa comunión, no sólo "institucional", sino también espiritual, a la que desean permanecer unidos.*

Es curiosa en este pasaje de Pablo VI la identificación de los razonamientos plausibles con las intenciones de enmendar la Iglesia; parece como si las intenciones pudiesen rectificar el razonamiento falso de quien pretende estar en la Iglesia independientemente de la Iglesia, y como si toda deserción de la unidad eclesial debiese ser aceptada y convalidada por los desertores para producir un verdadero cisma en la Iglesia. ¿No es acaso una actitud históricamente frecuente en conflictos de este género que quien se separa niegue haberse separado y más bien afirme estar más unido a la Iglesia que la Igle-

sia misma? ¿No afirma el cismático pertenecer a la Iglesia verdadera, de la que la Iglesia católica en cierto modo se separa?

6.4. La Iglesia desunida de la jerarquía

El carácter de unidad roqueña de la Iglesia, alabado o criticado, ha sido sustituido en la Iglesia postconciliar por la desunión, igualmente alabada o criticada. De la falta de unidad en la doctrina de la fe trataremos más adelante. Aquí nos referimos a los hechos que demuestran la desunión en la jerarquía.

Mons. Gijsen, obispo de Roermond, declara refiriéndose al pluralismo de la Iglesia holandesa que es imposible el acuerdo dentro de ella cuando este acuerdo significa que unos quieren adherirse a una Iglesia y otros a otra. Sería (dice) acuerdo entre Iglesias, y no dentro de la Iglesia. Y al preguntársele si la divergencia entre los obispos holandeses era tan grande como para hablar de Iglesias distintas, respondió que *ciertamente*, explicando cómo sus hermanos en el episcopado de Holanda pretenden que la Iglesia Romana sea una Iglesia parigual a la holandesa: es decir, niegan el dogma católico del primado de Pedro y de sus sucesores [1] . El diagnóstico del obispo católico responde punto por punto al de la comunidad evangélica: *En realidad ya no nos encontramos ante un catolicismo, sino ante diversos tipos de catolicismo* [2] .

El significado de estos testimonios acerca de la discordia intestina del catolicismo resultará más manifiesto si se reflexiona sobre cómo la sólida concordia de la Iglesia Romana había sido siempre contrapuesta, para alabarla o para criticarla, a la pluralidad del protestantismo. La fragmentación que el principio del espíritu privado generó en el protestantismo constituía hasta el Concilio un lugar común de la apologética católica.

Un verdadero pluralismo episcopal se desprende de pronunciamientos opuestos acerca de un mismo punto. Por ejemplo, en 1974 los postulados del sínodo de Würzburg acerca del acceso a los sacramentos de los divorciados bígamos y la participación de los no católicos en la Eucaristía, son rechazados por el episcopado alemán, pero propuestos idénticamente por el Sínodo helvético y aprobados por su episcopado.

Más aún, en el seno de una misma Conferencia episcopal cualquier miembro puede llevar a cabo actos de disentimiento y de separación. Es la consecuencia del régimen colegial, que al deliberar por mayoría desautoriza a los obispos de la minoría, sin que sin embargo esté precisado el grado de sum-

[1] *Giornale del popolo*, 28 de octubre de 1972.
[2] *La voce evangelica*, septiembre de 1971, órgano de la comunidad evangélica de lengua italiana en Suiza.

isión debido ni de dónde proviene la obligación de someterse. Por un lado, todo obispo queda desautorizado, mientras por otro se le permite juzgar no solamente a su propia Conferencia, sino a todos los demás obispos y a todas las demás Conferencias [3] .

Mons. Riobé, obispo de Orléans, hizo suya abiertamente en 1974 la defensa de capellanes catecumenales de Francia, que habían sido expresamente rechazados por la Conferencia episcopal y por el Card. Marty (ICI, n. 537, 1979, p. 49).

Por conceder el Card. Dópfner la basílica de San Bonifacio en Munich para representar *Ave Eva oder dei Fall Maria* (obra ofensiva para la Virgen), recibió públicamente crítica y las protestas de mons. Graber, obispo de Regensburg.

Mons. Arceo, obispo de Cuernavaca, fue reprobado por la Conferencia episcopal de Méjico por haber sostenido que el marxismo es un componente necesario del cristianismo (*Dei Fels*, agosto 1978, p. 252).

Mons. Simonis, obispo de Rotterdam, abandonó la sesión del Tercer coloquio pastoral holandés, al que sus hermanos continuaron asistiendo y consintiendo en las propuestas de ordenar mujeres y hombres casados (*Das neue Volk*, 1978, n. 47).

Mons. Gijsen, obispo de Roermond, se separó de modo efectivo del resto del episcopado holandés instituyendo un seminario propio y rechazando la nueva pedagogía de formación del clero.

Tras declarar Mons. Simonis errónea la afirmación de que la Iglesia católica es meramente una parte de la Iglesia, fue contradicho por Mons. Ernst, obispo de Bre Mons. Groot afirmó que la doctrina de Mons. Simonis *está francamente en oposición a las enseñanzas del Vaticano II* (ICI, n. 449, 1974, p. 27).

En las relaciones con la política los obispos de una misma nación son a menudo discordantes. En las elecciones presidenciales de Méjico en 1982 la mayoría recomendó votar a un candidato, mientras que una fuerte minoría era partidaria de un político opuesto (ICI, n. 577, 15 agosto 1982, p. 53).

Es significativa la contraposición entre los obispos franceses y los italianos acerca del comunismo. Los italianos establecieron la incompatibilidad entre ser cristiano y adherir al marxismo ateo: la libertad de opción en las cosas políticas está limitada por esa incompatibilidad objetiva. Por el contrario, en su conferencia de 1975 los obispos franceses retiran la misión a todos los grupos juveniles y de acción católica y obrera y deciden *dar libertad a los*

[3]El obispo de Coira, mons. VONDERACH, en carta de 10 de abril de 1981, no se recataba en reconocer: *Como obispo aislado, soy impotente.* La carta pertenece a mi correspondencia.

movimientos para realizar las opciones políticas que deseen.

Las organizaciones sociales específicamente católicas son disueltas porque *ningún movimiento puede jamás expresar en sí mismo la plenitud del testimonio cristiano evangélico* (ICI n. 492, 1975, p. 7). Además de la discrepancia de doctrina entre los dos episcopados [4] son relevantes los motivos aducidos por los franceses. Suponen que todas las formas de testimonio son especies equivalentes de un mismo género, y que no existen especies opuestas a ese género. De paso acusan a la Iglesia de defectibilidad (pues necesitan del marxismo para dar un testimonio integral), y preconizan un sincretismo en lo social en que las contraposiciones de ideas serían completamente obliteradas y destruidas.

6.5. Desunión de la Iglesia en torno a Humanae Vitae

La célebre encíclica *Humanae vitae* del 25 de julio de 1968 dio lugar a la más generalizada, importante y en algunos aspectos insolente manifestación de la disensión intestina de la Iglesia. Sobre ella publicaron documentos casi todas las Conferencias episcopales: unas asintiendo, otras disintiendo.

No es una novedad en la Iglesia la aparición de documentos episcopales con ocasión de enseñanzas o decisiones del Papa; basta recordar cuántas cartas de obispos a sus diocesanos vieron la luz durante el Pontificado de Pío IX. Lo novedoso es que tales cartas no expresen un juicio de consenso, sino un juicio de revisión, como si hubiese dejado de existir el principio de que *Prima Sedes a nemine iudicatur.*

Nadie ignora lo vivaz que fue la oposición, sobre el fondo o sobre su oportunidad histórica, al dogma de la infalibilidad, ni cómo se puso de manifiesto tanto en la controversia histórico-teológica como en los debates del Vaticano I. Por ejemplo, los obispos alemanes no se pusieron de acuerdo sobre las obras de Döllinger, condenadas por mons. Ketteler, obispo de Maguncia, pero admitidas por otros obispos. Sin embargo, cuando el dogma fue definido, en el espacio de pocos meses (excepto Strossmayer, que se retrasó hasta 1881) todos sus oponentes se adhirieron a él. Las definiciones pontificias no sólo fijaban los términos (fines) de la verdad disputada, sino que también ponían fin a la disputa, por ser absurdo que la doctrina de la Iglesia deba encontrarse en régimen de perpetuo referendum. Sin embargo, habiendo establecido el

[4] También el episcopado italiano se mostró desunido; por ejemplo, mons. Borromeo, obispo de Pesaro y la revista *Renovatio* (inspirada por el card. Siri), entraron en conflicto con el card. Pellegrino en tornno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado (ICI, n. 279, 1967, p. 33).

Vaticano II el principio de la colegialidad en especie (y en general de la corresponsabilidad de todos en todo), la encíclica de Pablo VI se convirtió en un texto susceptible de lecturas dispares, según la hermenéutica tratada en §5.4. Y no sólo los obispos, sino los teólogos, los Consejos pastorales, los sínodos nacionales, la totalidad de los hombres (creyentes o no creyentes), entraron a debatir la enseñanza del Papa y a censurarla.

No voy a citar las innumerables publicaciones sobre la encíclica, limitándome al disenso episcopal. Ciertamente, pronunciándose como se pronunció (contra la mayoría de los peritos pontificios, contra el consenso de los teólogos, contra la mentalidad del siglo, contra la expectación desatada por declaraciones autorizadas y por su mismo comportamiento, contra -dicen algunos- la misma opinión sostenida por él como doctor privatus) [5] , Pablo VI llevó a cabo el acto más importante de su pontificado. Y no solamente porque fuese reexpuesta en su identidad esencial la antigua y perpetua doctrina fundada sobre verdades naturales y sobrenaturales, sino porque la sentencia papal, al caer sobre el disenso intestino de la Iglesia y ponerlo bajo una luz meridiana, fue un acto de la didáctica autoridad papal ejercitado manifiestamente *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* (por usar los términos del Vaticano I).

La disensión fue grave, extensa y pública, patente en documentos episcopales y en miles de publicaciones cuyo contenido consistía en el modo de leer y aplicar la encíclica, pero que de hecho le daban el significado que preferían.

La encíclica fue impugnada y alterada por las firmas religiosas de revistas para el gran público. Merece mención especial la deformación realizada en discursos y escritos por el autorizado Giacomo Perico, S.I. En *Arnica*, gran semanario con una tirada de setecientos mil ejemplares, escribía el 12 de agosto de 1969: *No es exacto hablar en sentido absoluto de nuevas orientaciones. Puede decirse al contrario que algunos hombres de Iglesia dieron en el pasado interpretaciones demasiado restrictivas de la moral conyugal. Ha sido un error.*

Aquí se invierten los papeles: no fueron algunos hombres de Iglesia, sino la Iglesia, todos los Papas incluido Pablo VI, y toda la Tradición, quienes mantuvieron la sentencia restrictiva. Algunos hombres de Iglesia que sostuvieron la contraria fueron condenados. El P. Perico continuó con esa tergiversación de *Humanae Vitae* en cursos de aggiornamento para el clero y en el *Giornale del popolo* del 22 de marzo de 1972. Su opinión fue discutida por mí en dos artículos del mismo periódico, de 8 de abril y 29 de abril. Según el celebra-

[5] Aquí se debería entrar en el problema referido al arcano más inquietante de Pedro: ¿puede como Papa sentenciar contra sus propias convicciones? ¿En qué consiste esta dualidad de personas? ¿Y cuál es el papel del confesor del Papa, que es juez de su conciencia?

do jesuita, *la norma relativa al uso de los anticonceptivos contenida en la encíclica es precisa: los cónyuges no deberían recurrir nunca a las técnicas contraceptivas*. No: la encíclica enseña que no deben. Sustituyendo el imperativo que usa el Papa por un condicional, la encíclica resulta transformada.

Las objeciones a la encíclica se refieren o bien a la autoridad de la promulgación pontificia, o bien a su doctrina. El Card. Döpfner, arzobispo de Munich y defensor de los anticonceptivos, declara: *Ahora me pondré en relación con los demás obispos para estudiar la forma de ofrecer ayuda a los fieles* (*Corriere della sera*, 30 de julio de 1968). Da la impresión de que para el arzobispo los fieles deben ser ayudados contra la encíclica, y que ésta es un acto de hostilidad hacia el género humano.

La reacción fue áspera en Estados Unidos, donde parece que anticipándose engañosamente a la decisión del Papa los obispos pusieron en marcha un programa de asistencia anticonceptiva. Contradiciendo a su propio obispo (el Card. O'Boyle), la Universidad católica de Washington, en una declaración apoyada por doscientos teólogos, no sólo rechaza la doctrina, sino que impugna la autoridad papal por haber rechazado el parecer de la mayoría y no haber consultado al colegio episcopal (ICI, n. 317-318, 1968, suppl., p. XIX).

El episcopado alemán, en general partidario de los anticonceptivos, se adhirió a la enseñanza de Pablo VI; pero argumentando con el carácter no infalible del documento, concede a los fieles la posibilidad de disentir en la teoría y en la práctica y les remite en última instancia a la luz individual de su conciencia, *a condición de que quien disienta se pregunte en conciencia si puede permitir tal disentimiento de modo responsable ante Dios* [6] . Según los obispos alemanes, su oposición *no significa un rechazo fundamental de la autoridad papal*; tal vez no significa el rechazo al fundamento de la autoridad, pero sí ciertamente a sus actos concretos. Pero del conflicto en la Iglesia de Alemania se tuvo una manifestación clamorosa en el Katholikentag de Essen en septiembre de 1968: la asamblea discutió y votó por abrumadora mayoría (cinco mil contra noventa) una resolución para la revisión de la encíclica, ante la presencia del legado pontificio (Card. Gustavo Testa) y de todo el episcopado nacional, y entre voces que pedían la dimisión del Papa.

A tan grave acto de rebelión respondía el OR del 9 de septiembre dando a conocer un mensaje del Papa en el que se pedía a los católicos alemanes fidelidad y obediencia (RI, 1968, p. 878). El rechazo a la encíclica continuó sin embargo en el Sínodo suizo de 1972, en el sínodo germánico de Würzburg y en la Declaración de Kónigstein. El mayor diario del catolicismo helvético (*Das Vaterland*) no ha aprobado ni rechazado hasta hoy esas protestas.

[6]Texto en *Humanae Vitae*, ed. ICAS, Colección de estudios y documentos, n. 15, Roma 1968, p. 98.

La división entre los católicos de Alemania, y de éstos con la Sede romana, continúa y se pone en evidencia cada vez más. El Katholikentag de 1982 tuvo una contrapartida paralela y simultánea con un Katholikentag llamado de base que reunía a católicos disidentes. Estos católicos reivindican la intercomunión eucarística, el sacerdocio de las mujeres, la abolición del celibato de los sacerdotes, y celebran una Misa distinta (ICI, n. 579, pp. 15 y ss., octubre 1982; según la revista, hay en Alemania dos tipos de católicos, que creen constituir uno solo).

6.6. Más sobre la desunión de la Iglesia en torno a la Encíclica de Pablo VI

También se manifestó una profunda división en la Iglesia de Inglaterra, donde Mons. Roberts, arzobispo de Bombay, se opuso en la radio a Mons. Beck, arzobispo de Liverpool, impugnando vivamente la encíclica. *The Tablet*, la mayor publicación católica inglesa (generalmente fiel a la ortodoxia), sorprendió con una protesta contra la encíclica y reivindicando *el derecho y el deber de protestar cuando la conciencia lo exige* (ICI, n. 317-318, 1968, supp., p. XIV): se convierte a la conciencia, interrogada según las luces individuales, en norma reguladora de la moralidad.

En la Iglesia holandesa, que se encontraba en estado de rebelión, independencia y experimentación precismática, la oposición a la *Humanae Vitae* fue clara y generalizada.

El Card. Alfrink sostenía que, al no ser infalible, *la conciencia individual sigue siendo la norma más importante*, aunque no calló del todo la obligación del creyente de conformarla a las enseñanzas del Magisterio. El vicario general de la diócesis de Breda declaró en la televisión que los fieles debían continuar conduciéndose según su propia conciencia. La Comisión del Consejo pastoral para la familia califica la encíclica de *incomprensible y frustrante* y anuncia querer continuar su propio camino. Todos están de acuerdo en que la cuestión definida por el Papa sigue estando abierta y en disputa.

También la fuerza última de la conciencia individual es el motivo dominante en los obispos canadienses. Introducen además el concepto de conflicto entre deberes, que al presentarse en situaciones concretas que sólo los cónyuges conocen de modo completo, sólo puede ser apreciado y decidido por ellos (ed. ICAS cit., pp. 92, 94 y 118).

Más manifiesta es la separación respecto a la enseñanza papal de los obispos franceses. Contra la doctrina de *Humanae Vitae* de que no es jamás lícito querer una acto intrínsecamente malo, y por consiguiente indigno de

la persona humana (incluso si se tiene la intención de salvaguardar un bien individual o familiar), los obispos (§2.5) sostienen que en un conflicto de deberes la conciencia puede *buscar delante de Dios qué deber es mayor en cada circunstancia*.

De este modo contrarían la teoría tradicional y del Papa, según la cual ese balance de opciones se admite solamente cuando no está en cuestión un acto de suyo desordenado (como es el acto anticonceptivo): lo que es intrínsecamente ilícito no se hace lícito bajo ninguna condición. En realidad el conflicto de deberes es solamente subjetivo y psicológico, nunca objetivo y moral. Enseñar que el deber ha de ceder siempre que encuentre una dificultad *humanamente* insoportable es el error siempre combatido por la religión, para la cual no hay padecimiento que exima del deber.

La posición del episcopado francés fue directamente reprobada con una notificación del OR del 13 de septiembre de 1968, desmintiendo que hubiese sido aprobada por la Santa Sede. Aunque (a causa del habitual eufemismo) el 13 de enero de 1969 el diario dijese que *ningún episcopado ha puesto en discusión las bases doctrinales recordadas por el Papa* [7] , se veía luego obligado a confesar que *algunas expresiones de los obispos podían suscitar preocupación acerca del verdadero sentido de las declaraciones* [8] .

En Italia la resistencia a *Humanae Vitae* fue más sorda, pero no menos extensa. Citaré la toma de posición contra la encíclica de *Famiglia cristiana*, semanario de los Paúles, cuya difusión es de un millón y medio de ejemplares en todas las parroquias. En los fascículos del 23 de mayo y del 20 de junio de 1976 el padre Bernard Háring defendía la contracepción, poniéndose del lado de los obispos franceses. El OR del 14 de julio de 1976 lo atacaba y refutaba, pero dicho religioso continuó enseñando contra la encíclica [9] .

---

[7] Este eufemismo es habitual en los prelados cuando hablan de la *Humanae Vitae*, y por ejemplo lo mantiene mons. MARTINI, arzobispo de Milán, en su rueda de prensa durante el Sínodo de obispos de 1980. Ver *Il Giornale nuovo*, 17 de octubre de 1980.

[8] En el coloquio organizado por la *Ecole française* de Roma sobre Pablo VI y la modernidad de la Iglesia, JEAN-LUC POUTHIER sostiene en su ponencia sobre la *Humanae Vitae* que *después de haber sido presentada y comentada en términos inadecuados, Humanae Vitae ha sido totalmente olvidada, de modo que parece llegado el momento de retomar un documento que en muchos pasajes aparece hoy como extraordinario* (OR, 5 de junio de 1983).

[9] El p. HÁRING llegó en su campaña al punto de combatir como inmoral el método de la continencia periódica recomendada por el Pontífice. Ver la refutación en OR del 6 de agosto de 1977.

6.7. El cisma holandés

Los desacuerdos de la Iglesia holandesa adoptaron la más aguda forma de desunión de la Iglesia [10] , al ser compartidos por la mayoría de los obispos y poner en duda la autoridad del Papa cuando no es ejercitada colegialmente.

Después del Concilio la Iglesia aflojó el vínculo de unidad: no sólo allí donde era demasiado rígido, sino también donde, uniendo a sí las Iglesias particulares, las unía además entre ellas.

Desconoció ese gran axioma del arte político que exige una proporción de autoridad tanto más fuerte cuanto mayor es el cuerpo a regir y cuanto más diversificado es el complejo del que conservar la unidad. Esta máxima principal de la ciencia política fue enunciada y practicada desde los antiguos.

Tácito (Hist. I, 16) hace decir a Galba, en el acto de adoptar por sucesor a Pisón, que la gran masa del imperio no podía permanecer en equilibrio sin un único regente. Esta exigencia está considerada como la justificación histórica de la transformación de Roma de República en Imperio. También Pablo VI declaró en la apertura de la tercera sesión del Concilio, el 14 de septiembre de 1964, que *la unidad de la Iglesia* (está) *tanto más necesitada de una dirección central cuanto más vasta se hace su extensión católica* (n. 17). Pero la puesta en práctica del difícil principio de la colegialidad entraba en colisión con el del centralismo, que unifica las diversas partes en el mismo acto en que las preserva y las hace subsistir en su lugar (en la organicidad del cuerpo social).

La postema (como decían los médicos) se abre con el Concilio pastoral holandés, gran asamblea representativa de todos los estamentos de la Iglesia, y en presencia del episcopado. Con una mayoría del noventa por ciento, esta asamblea votó a favor de la abolición del celibato de los presbíteros, de la concesión de órdenes a las mujeres, y de la participación deliberativa de los obispos en los decretos del Pontífice, y de los laicos en los de los obispos.

Para responder *al deseo de muchos que se preguntaban cuál era la actitud de la Santa Sede ante el Concilio holandés*, el OR del 13 de enero de 1970 publicó la carta autógrafa de Pablo VI dirigida a aquel episcopado. Se ve en ella el carácter propio de su pontificado: el ojo ve la herida y el error, pero la mano no se acerca al mal para combatirlo y sanarlo, ni con medicinas, ni con cauterizaciones, ni con bisturí. Pablo VI *no puede esconder* (traducimos) *que*

[10] No me extiendo sobre los frecuentes casos de rechazo de cleros diocesanos enteros a recibir al obispo elegido por Roma. Así ocurrió en Botucatú (Brasil), donde sin embargo Mons. Zioni, al que se solicitó que dimitiera, resistió ante los facciosos calificándoles de *sacerdotes de bajo nivel intelectual* (ICI, n. 315, p. 8, 1 de julio de 1968). También suscitó un movimiento de oposición en el clero el nombramiento de Mons. Mamie como auxiliar de Mons. Carriére, obispo de Friburgo (Suiza) (*Corriere della sera*, 21 de agosto de 1968).

los informes sobre ciertos proyectos admitidos por el episcopado como base de discusión, así como ciertas afirmaciones doctrinales que figuran en ellos, le dejan perplejo y le parece que merecen serias reservas.

El Papa expresa después *fundadas reservas sobre el criterio de representatividad de los católicos holandeses en esa asamblea plenaria.* Está *profundamente impresionado* porque el Vaticano II es *rarísimamente citado* y los pensamientos y proyectos de la asamblea holandesa *no parecen armonizarse en modo alguno con los actos conciliares y papales. En particular, la misión de la Iglesia se presenta como puramente terrena, el ministerio sacerdotal como un oficio conferido por la comunidad, el sacerdocio es disociado del celibato y atribuido a las mujeres, y no se habla del Papa más que para minimizar su función y los poderes que le han sido confiados por Cristo.*

Ante tal denuncia de errores que alcanzan a veces a la esencia de la Iglesia (como la negación del sacerdocio sacramental y del primado de Pedro) el Papa pone como conclusión en el original francés estas palabras: *Nuestra responsabilidad de Pastor de la Iglesia universal Nos obliga a preguntaros con toda franqueza: ¿qué pensáis que Nos podríamos hacer para ayudaros, para reforzar vuestra autoridad, para que podáis superar la actuales dificultades de la Iglesia en Holanda?* Es evidente que la denuncia anterior del Papa sobre el ataque de los holandeses a artículos esenciales del sistema católico (con consentimiento o connivencia de los obispos) exigía que los obispos fuesen invitados a reafirmar la fe de la Iglesia sobre aquellos puntos.

Pero en vez de exigir esa reafirmación Pablo VI ofrece a los obispos holandeses sus servicios para ayudarles y reforzar su autoridad, cuando realmente la que estaba siendo desconocida era la de él, no la de ellos; para ayudarles (dice) a superar las dificultades de la Iglesia de Holanda, cuando se trata de dificultades de la Iglesia universal.

Las palabras con las que el Papa se dirigió al card. Alfrink serían más apropiadas si estuviesen dirigidas a un adversario del cisma. De modo peculiar suenan también aquéllas con que se conforta a sí mismo considerándose *reforzado por el apoyo de muchos hermanos en el episcopado.* Es duro para el Papa no poder decir todos, y deberse apoyar solamente sobre el mayor número, que no constituye un principio en ningún orden de valores morales.

La debilidad de la actitud de Pablo VI se hace patente también a posteriori; refiriéndose el card. Alfrink a los principales puntos censurados por el Pontífice, aún declaraba al *Corriere della sera* (el 30 de enero, después del envío de la carta del Papa) que la cuestión no debía ser resuelta por una autoridad central, *sino según el principio de la colegialidad, es decir, por el colegio episcopal del mundo entero, cuya cabeza es el Papa.* Olvidaba el prelado que el colegio es consultivo, y que incluso así limitada, su autoridad viene del Papa.

Afirmando después que *un cisma sólo puede existir en materia de fe*, caía en un error formal al confundir cisma con herejía: cisma es la separación de la disciplina y el rechazo de la autoridad; Santo Tomás la trata como un pecado contra la caridad, mientras que la herejía lo es contra la fe (Summa theol. 11, 11, qq. 11 y 39).

6.8. La desistencia de la autoridad. Una confidencia de Pablo VI

Pero la desunión de la Iglesia (palpable en la desunión de los obispos entre sí y con el Papa) es el hecho *ad extra*. El hecho *ad intra* que lo produce es la desistencia de la autoridad papal misma, de la cual se propaga a cualquier otra autoridad.

Sea cual sea el tipo de sociedad sobre la que se ejercita, la autoridad es una función necesaria (según algunos directamente constitutiva) para ella, consistente siempre en una multitud de voluntades libres que deben unificarse. Esta unificación (que no es una reducción *ad unum* de todo, sino una coordinación de todas las libertades en una unidad intencional) es la finalidad de la autoridad, la cual debe dirigir hacia el fin social la libertad de los hombres asociados prescribiendo los medios (es decir, el orden) para conseguirlo.

Por lo tanto el acto de la autoridad es doble: puramente racional en cuanto descubre y promulga la regla del obrar social, y sin embargo práctico en cuanto ordena dicho orden, disponiendo las partes del organismo social en función suya. Este segundo acto de la autoridad se denomina gobernar.

El carácter peculiar del pontificado de Pablo VI es la propensión a inclinar el oficio pontificio de gobierno hacia la admonición y (adoptando términos propios de la Escolástica) a restringir el campo de la ley preceptiva (que origina una obligación) ampliando el de la ley directiva (que formula una ley pero no lleva aneja la obligación de seguirla). De esta forma el gobierno de la Iglesia resulta disminuido, y dicho bíblicamente, queda recortada la mano de Dios (Is. 59, 1). La *breviatio manus* puede depender de tres razones: de un conocimiento imperfecto de los males, de falta de fuerza moral, o de un cálculo de prudencia que no pone manos a la obra de remediar los males percibidos porque estima que así los agravaría, en vez de curarlos.

El Papa Montini estaba inclinado a la enervación de su potestad por una disposición de su carácter confesada en su diario íntimo y confiada al Sacro Colegio en el discurso del 22 de junio de 1972 por el IX aniversario de su elevación: *Quizá el Señor me ha llamado a este servicio no porque yo tenga aptitudes, o para que gobierne y salve la Iglesia en las presentes dificultades,*

sino para que yo sufra algo por la Iglesia, y aparezca claro que es Él, y no otros, quien la guía y la salva. La confesión es notable [11] , porque tanto desde un punto de vista histórico como teológico excede toda expectativa que Pedro, encargado por Cristo de conducir la nave de la Iglesia (gobernar es, en efecto, una derivación del náutico pilotar), parezca renuente a tal servicio y se refugie en el deseo de padecer por la Iglesia.

El Papado supone un servicio de operación y de gobierno. El acto de gobernar es extraño a la índole y a la vocación de Montini; no encuentra en su propia interioridad el modo de unir su alma con su propio destino: *peregrinum est opus eius ab eo* (Pues Yahvé se levantará como en el monte Perasim, y como en el valle de Gabaón se irritará, para cumplir su obra, su obra extraordinaria, para ejecutar su trabajo, su trabajo asombroso) (Is. 28, 21).

Al dejar prevalecer las propensiones de su carácter sobre las prescripciones del oficio de Papa, parece reconocer un mayor ejercicio de humildad en padecer que en obrar por oficio. No sé si hay fundamento para tal pensamiento: ¿es cierto que proponerse padecer por la Iglesia sea mayor humildad que aceptar actuar por la Iglesia?

Al haber considerado el Papa su función como la de quien da reglas directivas pero no ordena con reglas preceptivas, se produce después en él la persuasión de que en el cumplimiento del deber directivo se consuma la misión de Pedro. Esto aparece claramente en la carta al arzobispo Lefebvre (OR, 2 de diciembre de 1975). En ella, una vez reconocida la grave condición de la Iglesia (dolorida por la caída de la fe, por las desviaciones dogmáticas y por el rechazo de la dependencia jerárquica), el Papa reconoce igualmente que le compete más que a nadie concretar y corregir las desviaciones, y pronto proclama no haber cesado jamás de elevar la voz rechazando tales desenfrenados y excesivos sistemas teóricos y prácticos. Y finalmente protesta: *Re quidem vera nihil unquam nec ullo modo omisimus quin sollicitudinem Nostram servandae in Ecclesia fidelitatis erga veri nominis Traditionem testificaremur* [12] .

Ahora bien: entre las partes integrantes del supremo oficio se enumeraron siempre los actos de gobierno (es decir, de potestad jurídica y coercitiva), sin los cuales la enseñanza misma de las verdades de fe se queda en pura enunciación teórica y académica. Para mantener la verdad son necesarias dos cosas. Primera: apartar al error de su emplazamiento doctrinal, lo que se hace refutando los argumentos del error y demostrando que no son con-

[11] Una concepción diametralmente opuesta fue la de Juan XXIII, que en el lecho de muerte decía a su médico: *Un Papa muere de noche, porque de día gobierna la Iglesia.*

[12] En realidad, nunca ni de ninguna manera Nos hemos dejado de manifestar Nuestra solicitud por la conservación en la Iglesia de la auténtica Tradición

cluyentes. Segunda: apartar al que yerra deponiéndolo de su oficio, lo que se hace mediante un acto de autoridad de la Iglesia. Si este último servicio pontifical se reduce, no podría decirse que se han adoptado todos los medios para mantener la doctrina de la Iglesia: tiene lugar una *brevatio manus Domini.* Se difunde entonces sin encontrar suficiente impedimento un concepto reducido de la autoridad y de la obediencia, a la que corresponde un concepto engrandecido de la libertad y de lo opinable. Esta *breviatio manus* tiene ciertamente el origen en el discurso inaugural del Concilio, que proclamó su renuncia a condenar el error (§4.3), y fue practicada por Pablo VI en todo su pontificado. Él se atuvo como doctor a las fórmulas tradicionales ortodoxas, pero como pastor no impidió que circulasen las fórmulas heterodoxas, pensando que por sí mismas se sistematizarían en expresiones conformes a la verdad. Los errores fueron denunciados por él y la fe católica mantenida, pero la deformación dogmática no fue condenada en los errantes y la situación cismática de la Iglesia fue disimulada y tolerada (§6.7).

A esa falta de completitud del gobierno pontificio solamente comenzó a poner reparo Juan Pablo II, condenando *nominatim* y cesando a los maestros de error o restableciendo los principios católicos en la Iglesia de Holanda mediante el Sínodo extraordinario de los obispos de aquella provincia convocados en Roma.

Pablo VI prefirió el método exhortativo y admonitorio, que amonesta pero no condena; que llama la atención, pero no obliga; dirige, pero no ordena.

En la solemne Exhortación apostólica Paterna del 8 de diciembre de 1974 a todo el orbe católico el Papa denunciaba a aquéllos que *tratan de socavar a la Iglesia desde dentro* (confortándose eufemísticamente con que son proporcionalmente pocos); se extiende sobre el rechazo de la obediencia a la autoridad, manifiesto en la acusación de ser su pastores *guardianes de un sistema o aparato eclesiástico*; deplora el pluralismo teológico que se rebela contra el Magisterio; protesta con vigor *adversus talem agendi modum perfidum*; llega a apropiarse la reivindicación que de su propia autoridad episcopal hizo el Crisóstomo: *Quamdiu in hac sede sedemus, quamdiu praesidemus, habemus et auctoritatem et virtutem, etiamsi simus indigni* [13] . El Papa se llena de dolor, denuncia, reivindica, acusa; pero en el acto mismo de reivindicar la autoridad, la identifica con una admonición; como si en la causa él fuese una parte, y no el juez, se encarga de la acusación, pero no de la condena.

El efecto más general de la desistencia de la autoridad es la desestima e inobservancia en la que cae por parte de aquéllos que están debajo de ella, no pudiendo el súbdito tener de la autoridad una opinión mejor que

[13]Mientras estemos al frente de esta sede, mientras presidamos, tenemos la autoridad y el poder, aunque seamos indignos

la que la autoridad tiene de sí misma. Un arzobispo francés proclama que hoy la Iglesia ya no tiene que enseñar, ni que mandar, ni que condenar, sino ayudar a los hombres a vivir y a regocijarse [14] . Y para descender del Palatino a la Suburra, en una mesa redonda de sacerdotes convocada por el diario *L'Espresso* en 1969 se sostiene que el Papa es igual a los laicos, al modo en que el vigilante se sitúa en el cruce, más alto que los demás, para regular la circulación. Y más que un fenómeno patológico y anómalo, esta universal rebeldía (que hace a la Iglesia actual tan distinta de la Iglesia histórica y preconciliar) parece ser algo característico de la religión auténtica y síntoma de vitalidad eclesial. No hay documento papal ante el cual los episcopados del mundo no tomen posición, y detrás de ellos, aunque con independencia y contradiciéndose recíprocamente, teólogos y laicos. Se tiene así una multiplicidad de documentos que manifiestan una variedad distinta a la propia del orden, ya que de ese modo la autoridad, multiplicándose, se anula.

6.9. Paralelismo histórico entre Pablo VI y Pío IX

La disyunción que hemos señalado en Pablo VI entre el supremo oficio pastoral y el ejercicio de la autoridad tiene un antecedente en el pontificado de Pío IX; no porque este Papa recortase la función espiritual excluyendo el método de la condena, sino porque recortaba su propio principado civil resistiéndose al ejercicio de ciertos actos que le son inherentes. La reprensión que Antonio Rosmini dirigió a Pío IX en la esfera política en una carta de mayo de 1848 al card. Castracane [15] , es aplicable en la esfera religiosa a la política de Pablo VI.

No parece que satisfaga los deberes anexos al principado un príncipe que no impide la anarquía y ni siquiera hace ningún esfuerzo para impedirla, deja hacer todo lo que declara no querer que se haga, e indirectamente secunda lo que se hace contra sus expresas declaraciones. Rosmini tenía en mente la política exterior de Pío IX, quien a causa de una elevada consideración de su propio oficio de pastor universal huía de las alianzas de guerra que su deber de príncipe (y de príncipe italiano) le prescribía. Pero la situación psicológica y moral de los dos Pontífices es análoga. Una muestra la contradicción que la unión del primado espiritual con el principado civil introduce en la esfera

[14] *Courrier de Rome*, n. 137, 5 de diciembre de 1974, p. 7.

[15] Puede leerse en el Epistolario completo, Casale 1892, vol. X, pp. 312-319. Son llamativas las observaciones que MANZONI hizo el 23 de mayo de 1848 a dicha carta, que le había dado a conocer Rosmini, en su Epistolario, cit., vol. 11, p. 447.

propia de éste. La otra evidencia la contradicción entre el gobierno espiritual del Papa y la desistencia de la autoridad inherente a ese gobierno.

Y puesto que Pío IX pensaba que el sacerdocio católico impedía la perfección del principado civil, no quedaba otra elección que dimitir del principado o ejercerlo plenamente. Del mismo modo, puesto que el ejercicio de la autoridad le parecía a Pablo VI no ser bien compatible con el ministerio pastoral, no había más opción que dimitir del supremo gobierno (y hubo signos de tal posibilidad) [16] o restablecer el ejercicio completo de la autoridad.

La diferencia entre los dos casos reside en que en el caso de Pío IX la parte abandonada era una carga extrínseca, provechosa para lo espiritual en tiempos pasados pero que podía abandonarse sin dañarlo intrínsecamente; mientras que en el caso de Pablo VI la parte a la que se renunciaba era intrínseca al gobierno espiritual, y renunciando a él se desequilibraba el organismo íntimo de la Iglesia, fundado sobre el principio de dependencia y no sobre el de libertad.

Faltando en lo temporal, Pío IX corría el peligro de abusar de lo espiritual en las cosas políticas: no combatía de facto, pero excomulgaba a los combatientes. Pablo VI, por el contrario, casi expoliado de cualquier poder temporal, lo remitía justamente todo al espiritual, pero abdicando de él por temor a usarlo de manera no espiritual; frente al error, la orden y la pena serían casi un abuso, repugnarían íntimamente a la naturaleza de la Iglesia, tendrían más de temporal que de espiritual [17] .

6.10. Gobierno y autoridad

Conviene por otro lado dejar claro que la desistencia de la autoridad no supone en Pablo VI el abandono de los principios dogmáticos, que él

[16]El signo indudable de una posible abdicación reside en la posibilidad, expresamente contemplada en la reforma del reglamento del Cónclave promulgada en 1975, de que la vacancia de la Sede Apostólica acaezca por renuncia del Pontífice, posibilidad que nunca antes se había contemplado. Ver *Gazzetta Ticinese*, *Paolo VI come Celestino V?*, 2 y 9 de julio de 1977.

[17]La tendencia de la autoridad a convertirse en función meramente didáctica tiene ejemplos notables. Cuando el teólogo de Tiibingen HERBERI' HAAG negó la doctrina católica sobre el diablo en el libro *Abschied vom Teufel*, se inició en Roma un procedimiento contra él, pero fue pronto abandonado y la única respuesta fue un documento de la Congregación para la doctrina de la fe que reafirmaba la doctrina tradicional. HAAG, continuó dogmatizando contra los principios católicos. El día de la Inmaculada de 1981 predicó la homilía en la iglesia mayor de Lucerna, negando formalmente dos dogmas capitales: la Inmaculada Concepción y el pecado original. Ver el texto de la homilía publicado por HAAG mismo en *Luzerner Neueste Nachrichten*, n. 43, 1982. Parece como si la autoridad episcopal creyese poder reprimir el error sin impedir actuar al errante que lo va esparciendo.

afirmó incluso con fuerza en grandes encíclicas doctrinales, como la *Humanae vitae* sobre el matrimonio o la *Mysterium fidei* sobre la Eucaristía.

Incluso el principio mismo de la plenísima potestad papal de *iudicare omnia* fue reivindicado por Pablo VI en el discurso del 22 de octubre de 1970, refiriéndose expresamente a la famosa bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII: todas las cosas están sujetas a las llaves de Pedro.

Esa desistencia significa sólo que las afirmaciones de fe quedan separadas del ejercicio de la autoridad preceptiva y sancionadora, que según la tradición de la Iglesia está al servicio de aquéllas. Permanece en el hombre la obligación de obedecer, pero a esta obligación del hombre no corresponde en la Iglesia ningún título para exigirla. Es como si el hombre no estuviese socialmente organizado, sino abandonado al aislamiento de su espíritu privado; la autoridad de la Iglesia no se convierte jamás en motivo último de las determinaciones del cristiano.

En el discurso del 18 de junio de 1970 Pablo VI habló extensamente de la autoridad papal según el concepto católico, y si bien coloca el primado de Pedro bajo la categoría de servicio, declara sin embargo que *el hecho de que Jesucristo haya querido que su Iglesia se gobernara en espíritu de servicio no significa en modo alguno que la Iglesia no deba tener una potestad de gobierno jerárquico: las llaves otorgadas a Pedro dicen algo de ello.*

El Papa recuerda que el poder de los Apóstoles no es otro que el poder mismo de Cristo transmitido a ellos; y no oculta que es potestad *in virga*, punitiva, y también de domeñar a Satanás. Es innegable que la desistencia de la autoridad va acompañada en Pablo VI de la afirmación de la autoridad sin *breviatio manus*, la cual es una característica del estilo de Pablo VI, pero no de la Iglesia. Y si subordina la autoridad al servicio, esto responde al sistema católico, que como tal lo configura todo: el hombre, según el catecismo, ha nacido *para conocer, amar y servir a Dios.* Por tanto no debe parecer extraño que la autoridad misma sea un servicio.

Y cuando el Papa recuerda el título de *servus servorum Dei* asumido por San Gregorio Magno para designar el poder de las Llaves, debe repararse en que la fórmula *servus servorum* no es un genitivo objetivo (como si fuese el Pontífice quien sirve a los siervos de Dios), sino un genitivo hebraico que confiere sentido superlativo (como *in secula seculorum*, *virgo virginum*, *caeli caelorum*, etc). La expresión significa que el Papa es el más siervo de los siervos de Dios, es el siervo de Dios por excelencia, no el siervo de quienes son siervos de Dios.

Si así fuese, la fórmula insinuaría un servicio al hombre y no a Dios, y además el único que no sería siervo de Dios sería el Papa, siéndolo todos los demás.

Finalmente hay que indicar que aunque la autoridad es un servicio presta-

do a aquéllos sobre los que se ejercita, ello no le quita ese elemento de desigualdad que la constituye y por la cual quien manda (en cuanto tal) es más que quien está bajo sus órdenes. Es imposible colocar autoridad y obediencia en un sistema de perfecta igualdad.

Hasta el vocablo mismo de autoridad (que proviene de *augere*, aumentar) indica que en la autoridad hay un elemento que acrecienta la fuerza de la persona revestida de ella hasta más allá de su valor personal: es decir, remite a una relación trascendente siempre reconocida en la filosofía católica.

6.11. Más sobre la desistencia de la autoridad

Más sobre la desistencia de la autoridad. El asunto del Catecismo francés

La desistencia de la autoridad incluso en la esfera de la doctrina, inaugurada por Juan XXIII y seguida por Pablo VI, continuó con Juan Pablo II. Aparte de alejarse del método tradicional, el nuevo catecismo promulgado por el episcopado francés discorda del dogma católico en puntos capitales, como demostraremos en §13.6.

En discursos pronunciados en Lyon y París en enero de 1983, el Card. Ratzinger reprobó extensamente la incorrecta inspiración del catecismo francés. Parecía una advertencia y un reencauzamiento, pero la desistencia de la autoridad que ya se había manifestado en el caso del catecismo holandés y en la tenue condena contra Hans Küng (a cuya heterodoxia no se opuso ningún límite) hizo al Card. Ratzinger retractarse de la crítica casi inmediatamente después, dando oportunidad a los obispos de Francia de proclamar su retractación en un documento publicado por *La croix* el 19 de marzo de 1983. Se lee en él que el cardenal *pretendía tratar de la situación global de la catequesis, y no desautorizar el trabajo catequético en Francia. Hemos podido verificar recientemente de viva voz nuestro acuerdo con él en todos los puntos.*

La retractación del Card. Ratzinger muestra hasta qué punto la fuerza de la autoridad romana se repliega ante la emancipación episcopal. Aunque el nuevo Código de Derecho Canónico establece en el can. 775 que las Conferencias episcopales no pueden promulgar catecismos para su territorio sin previa aprobación de la Santa Sede, los obispos franceses promulgaron el suyo sin ella, prohibiendo incluso el uso de cualquier otro texto, y quedando así también vetados el catecismo del Concilio de Trento y el de San Pío X.

Ratzinger, que en su discurso había hablado de *miseria de la nueva catequesis* y de *descomposición*, parece ahora de acuerdo con los obispos de Francia en apreciar y alabar tal miseria y tal descomposición.

Y ni siquiera un natural orgullo del hombre de Curia ante el desprecio

hacia la autoridad romana, ni la coherencia personal, han podido impulsar a un acto de fortaleza. Como enseña Santo Tomás, además de una virtud especial cuyo acto principal es resistir, la fortaleza es también la forma general de todas las virtudes, en cuanto que es firmeza de ánimo. Hemos hablado en §6.8 de la *breviatio manus* consistente en reducir el oficio de la autoridad a la simple advertencia: pero al menos las advertencias podrían ser coherentes y alejarse de toda cesión oportunista. Parece sin embargo que todo se redujese a una manifestación puramente verbal, y que la voz de la Iglesia se hubiese convertido en puro Eco que refleja las variaciones del mundo. Bajo este aspecto la retractación del card. Ratzinger (prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe) se corresponde con una costumbre de la Iglesia postconciliar, y manifiesta los fenómenos principales que la aquejan: decadencia de la autoridad papal, emancipación de los episcopados, desunión de la Iglesia, y declive de la *vis lógica* y de la aceptación de las verdades dogmáticas.

Para manifestar cómo se ha rebajado la autoridad en la Iglesia y la incoherencia de sus actos, acomodados a la volubilidad de los tiempos, convendría mencionar los propósitos del Papa Luciani en su efímero Pontificado. Él declaraba *querer conservar intacta la gran disciplina de la Iglesia* y se dirigía a sus colaboradores, *llamados a una estricta ejecución de la voluntad del Pontífice y al honor de una actividad que les obliga a la santidad de vida, al espíritu de obediencia, a obras de apostolado y a dar ejemplo de un fortísimo amor a la Iglesia* (OR, 29 de septiembre de 1983). Es fácilmente visible la respuesta que han dado los acontecimientos posteriores a los propósitos de este Papa.

Tampoco consiste esta desistencia de la autoridad en una cesión contingente y temporal de un principio ante la fuerza de las situaciones históricas, sino que en sí misma es un principio. Lo enunció el Card. Silvio Oddi, prefecto de la Congregación del Clero, durante la visita a los Estados Unidos en julio de 1983, en una conferencia en Arlington ante ochocientos miembros de *Catholics United for the Faith.*

El cardenal admitió la descomposición de la fe: muchos catequistas seleccionan hoy en el *depositum fidei* algunos artículos para creer en ellos, dejando de creer en todos los demás.

Dogmas como la divinidad de Cristo, la virginidad de la madre de Dios, el pecado original, la presencia real en la Eucaristía, el carácter absoluto del imperativo moral, el infierno o el primado de Pedro, son públicamente rechazados desde los púlpitos y las cátedras por teólogos y obispos.

Al prefecto de la Congregación del Clero se le preguntó con ansiedad porqué la Santa Sede no sanciona nunca a estos sembradores de errores (como el padre Curran, que desde hace años impugna a cara descubierta la *Humanae vitae* y defiende la licitud de la sodomía).

¿Por qué jamás corrige y excomulga a esos no pocos obispos, como Mons. Gerety, que se desvían de la recta doctrina y extienden su ala protectora sobre los corruptores de la fe? Con manifiestos signos de angustia el Car. Oddi respondía que también los obispos son hombres de la madera de Adán, y que no creía que realmente pretendiesen oponerse a las verdades de fe.

La Iglesia, declaraba, *ya no inflige penas, sino que espera poder persuadir a quienes yerran.* Y ha elegido esa conducta *tal vez porque no tiene un conocimiento exacto de las distintas situaciones de error, o tal vez porque no considera oportuno proceder con medidas enérgicas, o tal vez también porque no quiere suscitar un escándalo aún más grande en torno a la desobediencia. La Iglesia considera que es mejor tolerar ciertos errores, en la esperanza de que superadas ciertas dificultades el prevaricador abjure del error y retorne a la Iglesia* [18] .

Se confiesa así la *breviatio manus* mencionada en §§6.8-6.10, profesando la novedad anunciada en el discurso inaugural del Concilio (§§4.1-4.3): el error contiene en sí mismo el principio de su propia enmienda, y no hace falta ayudarle a llegar a ella; basta dejarlo desenvolverse para que se cure por sí mismo. Se consideran coincidentes las ideas de caridad y tolerancia, se hace prevalecer la vía de la indulgencia sobre la severidad, se descuida el bien de la comunidad eclesial por respeto a un abuso de la libertad del individuo, y se pierden el *sensus logicus* y la virtud de fortaleza propios de la Iglesia. La Iglesia debería más bien preservar y defender la verdad con todos los medios de una sociedad perfecta.

6.12. El carácter de Pablo VI. Autorretrato. Cardenal Gut

Sobre el carácter de Pablo VI se discute *in infinitum.* A algunos les parece que el Papa Montini poseía una índole perpleja a causa de una impresionante amplitud de miras. Si, según la profunda teoría de Santo Tomás, el acto de la decisión es un acto de truncamiento de la contemplación realizado por el intelecto sobre las diversas posibilidades de acción, es evidente que cuanto mayor es el número de posibilidades contempladas (cuanto más amplia es la visión de la inteligencia) tanto más tarda en sobrevenir el acto que decide, es decir, que corta. Es la interpretación de Jean Guitton (op. cit., p. 14) sobre el carácter de Pablo VI, recogiendo la ya considerada para Juan XXIII.

Según otros no se trataba de su carácter, sino de un amplio proyecto

[18]El texto integral de las declaraciones del card. ODDI en versión alemana apareció en *Der Fels*, septiembre de 1983, pp. 216-214, de donde lo hemos traducido.

perfectamente firme en la mente del Papa. Teniendo la mira en una acomodación de la Iglesia al espíritu del siglo con el fin de asumir la dirección de la humanidad entera en un orden puramente humanitario, Pablo VI habría procedido con cautela (unas veces volviéndose hacia un lado, otras hacia el opuesto): no coaccionado, sino voluntariamente, y siempre en la dirección del objetivo prefijado.

Según otros, finalmente, aun existiendo en la mente del Papa el referido proyecto, su proceder por modos contrapuestos habría sido debido al impulso de las circunstancias. Tal interpretación parecería confirmada por el autorretrato delineado por Pablo VI el 15 de diciembre de 1969, retomando un símil náutico de San Gregorio Magno. El Papa se representa a sí mismo como un piloto que unas veces enfila las olas con la proa de modo recto, y otras esquiva el asalto oblicuamente girando el flanco de la nave, y siempre turbado y obligado. Evidentemente, también en las anteriores interpretaciones la actuación del Papa estaría forzada por las circunstancias y contendría una fracción de pasividad (como todo obrar humano), pero en la tercera interpretación esta fracción es prevalente y marca el carácter del pontificado. A este propósito no pueden silenciarse las declaraciones sobre la arbitrariedad en la liturgia hechas por el cardenal Gut, prefecto de la Congregación para el Culto Divino.

Muchos sacerdotes han hecho lo que les parecía. Han conseguido imponerse. A menudo era ya imposible detener las iniciativas emprendidas sin autorización. Entonces, en su gran bondad y sabiduría, el Santo Padre ha cedido, a menudo contra su voluntad [19] . Es obvio observar que ceder ante quien viola la ley no es bondad ni sabiduría si cediendo no se resiste ni se mantiene la ley, aunque sea protestando. La sabiduría es el discernimiento práctico en torno a los medios para conseguir el fin, y jamás se concilia con el abandono del fin.

Consentir el abandono de la ley podría también contemplarse como un concesión a la parte que se ha revelado como mayoritaria en el conjunto de la sociedad eclesial: tratándose de disposiciones disciplinares, esta conducta es plausible. Pero lo es menos cuando la cesión contraria a la ley se hace secundando a una minoría reacia, y en contra de una mayoría obediente.

Es lo que ocurrió con la facultad de tomar la Comunión en la mano, contra la cual se habían pronunciado las dos terceras partes del episcopado. Sin embargo se concedió esa posibilidad, primero sólo a los franceses (que la habían introducido como abuso), y después pretendiendo extenderla a la Iglesia universal. La conversión del abuso en criterio para abrogar una ley no parece haber sido admitida jamás, ni jamás considerada admisible. Pero igualmente

[19] *Documentation catholique*, n. 1551, p. 18.

sucedió en torno al modelo de reforma de la Misa: fue propuesto a los Padres del Concilio y rechazado por ellos, pero bajo la presión de poderosas influencias se adoptó y promulgó posteriormente como rito universal.

6.13. Sic et Non en la Iglesia postconciliar

La desistencia de la autoridad tiene como efecto la incertidumbre y la maleabilidad del derecho. Renunciando a sí misma, la autoridad se desmiente y se contradice, dando lugar a un *sic et non* en el que desaparecen la certeza doctrinal y la seguridad práctica. El antiguo adagio *lex dubia non obligat*, aplicado a la situación que hemos descrito, provoca la adhesión de la autoridad desistente a las sucesivas imposiciones de la voluntad resistente, convertida así en fuente de derecho.

La incertidumbre de la norma a causa de la vacilación de la autoridad es evidente en la reforma litúrgica, promovida de modo tumultuoso mediante retractaciones de prohibiciones, extensiones sucesivas de derechos, y formas de proceder *ad experimentum*. De ellas y de la introducción del principio de creatividad del celebrante procede tan variada diversidad de celebraciones: mientras el rito oficial sólo admitía cuatro cánones, pudo verse cómo se multiplicaba su número y salían libros y más libros proponiendo nuevos modelos, elaborados por comisiones litúrgicas diocesanas y por personas particulares, a veces con aprobación de la Santa Sede. Esta multitud de formas rituales es lamentada por los que aprobaron la reforma y denunciada por quienes la reprueban. El caso más evidente de la fragmentación del rito católico por efecto de la claudicación de la autoridad es la casi total desaparición de las rúbricas preceptivas y la abundancia de las fórmulas recomendantes o desiderativas, aparte de la multiplicación de las posibilidades alternativas: el celebrante hará un cierto gesto, no lo hará, o hará otro, según consideraciones de tiempo y de lugar abandonadas a su consideración (salvo en casos concretos). A esto se añade que han sido otorgadas a los obispos un gran número de facultades antes reservadas a la Santa Sede, y como son libres en el modo de aplicarlas, se generan nuevas discrepancias entre una nación y otra, entre una diócesis y otra, e incluso entre parroquia y parroquia. Esta discrepancia es patente, por ejemplo, en la práctica de la comunión en la mano: fue permitida con un decreto general, siendo practicada en ciertas naciones, casi impuesta en otras, y en otras, al contrario, prohibida [20] .

[20]Fue clamoroso el gesto de Juan Pablo II, que durante su visita a Francia puso la Comunión en la boca de la mujer de Gicard d'Estaing mientras ella extendía la mano para comulgar. Ver la documentación fotográfica en *Der Fels*, julio 1980, p. 229. Aunque este hecho es indicio de la preferencia personal del Papa prueba también la situación anómala

El *sic* de la ley combinado con el *non* de la desistente autoridad se configura a veces en forma paralogística, como se ve por ejemplo en *Notitiae* (boletín de la Comisión para la reforma litúrgica, 1969, p. 351), que publica a la vez una Instructio y un decreto que prohíben y permiten, respectivamente, lo mismo.

No menos ostensible es la inconstancia en la disciplina sobre el orden cronológico de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía en la Primera Comunión de los niños. Algunas Conferencias nacionales conservaron la antigua costumbre de hacer preceder la confesión sacramental a la recepción de la eucaristía; otras, sin embargo, hicieron la innovación de invertir ese orden por razones psicológicas poco rigurosas. Si el niño está inmaduro (como se dice) para percibir su propio pecado, ¿cómo estará maduro para discernir la Presencia Real en el sacramento? La Conferencia episcopal alemana sostuvo primero, bajo la presidencia del Card. Dopfner, que debía admitirse a los niños a la eucaristía sin previa confesión, y pocos años después, con su sucesor el Card. Ratzinger, estableció al contrario que la confesión debe preceder a la Primera Comunión.

Es obvio que la incertidumbre de la ley, convertida en algo mutable y subordinada en su aplicación a la apreciación de varias personas que discrepan entre sí, refuerza el sentimiento del valor del arbitrio privado y produce una pluralidad de opciones en la cual se eclipsa y desaparece la unidad orgánica de la Iglesia.

6.14. Más sobre la desistencia de la autoridad. La reforma del Santo Oficio

No se puede en este punto dejar pasar sin unas palabras la reforma del Santo Oficio, promulgada con el Motu proprio *Integrae servandae* del 7 de diciembre de 1964 y con la posterior Notificación *Post litteras apostolicas* del 4 de junio de 1965.

La Notificación da cuenta del modo más explícito posible de la desistencia de la autoridad, la cual no pretende ya obligar mediante una ley, sino que se remite a la obligación que liga a la conciencia con la ley moral. En efecto, declara que *el Índice de libros prohibidos sigue siendo moralmente vinculante, pero ya no tiene fuerza de ley eclesiástica, con las censuras anejas.*

El punto de partida de esa ausencia de obligación es la suposición de que en el pueblo cristiano subsiste esa madurez intelectual y religiosa que con-

del derecho en la Iglesia, ya que según las normas vigentes en Francia la opción entre los dos modos de tomar la eucaristía es absolutamente libre.

vierte al hombre en luz para sí mismo; de hecho, como se lee en el documento, *la Iglesia confía en la existencia en el pueblo cristiano de esa madurez.* Pero será la historia la que tenga que verificar si esa supuesta madurez existe o no, y justificar suficientemente la abrogación de la prohibición. La Iglesia recalca además *su más firme esperanza en la solicitud vigilante de los Ordinarios, a quienes compete examinar y prevenir la publicación de libros nocivos, y si es caso reprender a los autores y amonestarles.*

Es demasiado manifiesto que este supuesto de la vigilancia doctrinal de los obispos es un *modus irreales* [21] , ya que la doctrina del episcopado no es ni firme, ni concorde, y a veces ni siquiera sana; y además tampoco pueden los Ordinarios prevenir la publicación de libros nocivos si no se les otorga ninguna facultad de exigir que se sometan previamente a su juicio. Como se desprende del decreto del 19 de marzo de 1975, la Iglesia se limita a *enixe commendare* a los sacerdotes que no publiquen sin licencia de los obispos; a los obispos, que vigilen sobre la fe y exijan que los libros sobre cosas de fe les sean sometidos por los autores (los cuales sin embargo no tienen la obligación de hacerlo). En fin, también solicita que todos los fieles cooperen en esto con los pastores.

Detrás de la reforma de la disciplina se oculta el principio del espíritu privado situado *immediate* enfrente de la ley sin la mediación de la autoridad, y a quien se le reconoce a priori esa madurez que, según la disciplina antigua, era propiamente el objetivo de la Iglesia en toda su actividad legisladora. Y es evidente la transición desde un orden de preceptos y prohibiciones a un orden puramente directivo y exhortativo, que reprende al error pero no reprende al errante, suponiendo (como fue preconizado en el discurso inaugural del Concilio) que el error genera por sí mismo y dentro de sí mismo su propia refutación y la persuasión de las verdades opuestas.

La libertad reconocida por la Iglesia a los fieles ante el imperativo moral respecto a la lectura de libros es la libertad común que compete al hombre ante la ley moral. Ahora bien, ¿puede reconocerse también esa libertad para escribir libros, no tratándose ya entonces de un acto privado y temporal, sino de un acto público que queda fijado y produce un efecto separado de su causa y desligado de ella? Ciertamente, al regirse el Estado por un principio distinto al de la Iglesia y no propiamente religioso, debe admitirlo absolutamente.

Pero en cuanto a la Iglesia, debe tenerse en cuenta que de principios distintos descienden consecuencias distintas. La abolición del *Index librorum prohibitorum* es un acto de desistencia de la autoridad; ésta mantiene la prohibición anterior de la ley moral, pero no entra a particularizarla en concreto:

[21] Recuérdese que en gramática se llama así a una proposición que enuncia una condición que no se cumple: por tanto tampoco se cumple lo condicionado.

remite la conciencia de los fieles a los principios universales para que hagan por sí mismos la aplicación particular.

En cuanto a escribir libros, la Iglesia del postconcilio no quiso llegar hasta la aceptación de esa libertad y se reservó todavía el derecho de juzgar, en consideración al bien común, la ortodoxia de los escritos. Además del deber de enseñar íntegra y pura la doctrina, tiene también el de preservar del error a los miembros de la sociedad eclesial. Ese segundo deber fue altamente proclamado en el discurso inaugural (ver §4.3), pero identificándose con el primero: basta que la Iglesia enseñe para que el cristiano se preserve por si mismo del error, al ser considerado capaz de dirigirse con su recto parecer.

En la institución originaria de Pablo III en 1542, el fin de la Congregación era *combatir las herejías y consiguientemente reprimir los delitos contra la fe.* Ahora, a Pablo VI le parece mejor *que la defensa de la Fe tenga lugar a través del compromiso de promover la doctrina mediante lo cual, a la vez que se corrigen los errores y los que yerran son dulcemente llamados a una mejor consideración, quienes predican el Evangelio reciben nuevas fuerzas.* Como en el discurso inaugural, el método del amor se apoya sobre un doble supuesto

Primero: que el error llega por si mismo a la verdad con tal que se le deje evolucionar.

Segundo, que el hombre, sea por su constitución natural, sea por el grado de civilización en que se encuentra, está en tal estado de madurez que *los fieles siguen más plenamente y con mayor amor el camino de la Iglesia si les es demostrada la materia de Fe y la naturaleza de las costumbres.*

6.15. Crítica de la reforma del Santo Oficio

Ya me he referido en §§4.3 y 4.4 a las relaciones de esa posición con una mentalidad antropotrópica, y aún lo haré más adelante. Aquí querría solamente señalar el *qui pro quo* jurídico y psicológico subyacente en el fondo de la reforma. Se trataba de un *Index librorum prohibitorum*, y no de un *Index auctorum prohibitorum.* La diferencia se sigue descuidando en las disputas en torno a la reforma, como se descuidó durante su realización. ¿Es tal vez una iniquidad, como se asegura, juzgar un libro sin escuchar las explicaciones de su autor?

Lo es si el sentido de un escrito se debiese deducir de las intenciones del autor o de las explicaciones dadas por él, y no del escrito en sí mismo. El libro es una cosa en sí misma que lleva de modo inherente su propio significado, o más bien consiste en él.

Es un conjunto de palabras, y las palabras son algo más que el hombre

que las profiere y llevan impreso un significado objetivo. Es necesario que el escritor sepa hacer compatibles su significado subjetivo con el significado objetivo del lenguaje. Se puede querer decir lo que no se dice, y por eso el signo de escribir bien (del verdadero escribir) es decir realmente lo que se quiere decir. Por eso un libro puede profesar el ateísmo y creer el autor ser teísta [22] .

Las glosas que el autor haga de su libro una vez editado no cambian su naturaleza. Y aunque lo hiciesen (por la razón que sea) resultando una obra irreprensible, eso no se debería tener en cuenta en lo concerniente al libro. La razón es evidente. Las acotaciones justificativas del autor *post editum librum* no pueden acompañar al libro dondequiera que vaya, pues éste recorre su propio destino sin compañía: *Parve sine me, liber, ibis in urbem* [23] .

Se trata de distinguir entre una cosa y otra, entre una persona y un libro. Se trata reconocer, como lo hizo Platón (Prot. 329 A), que un libro no es como una persona con la cual se dialoga; ésta hace todo lo posible por hacerse entender por quien le interroga, clarificando, precisando y explicándose; pero el libro responde siempre lo mismo: responde lo que expresan las palabras utilizadas tomadas en su significado propio, y nada más.

Y no se diga que en un idioma las palabras no tienen un significado propio: no lo tienen cuando no están en los diccionarios, pero sí ciertamente en la concreción de un contexto. ¿Que hacen si no todos los críticos del mundo? ¿Tal vez se abstienen de juzgar una obra hasta no haber conversado con el autor? ¿Le preguntan al autor por el sentido de su obra, o más bien lo extraen de ésta misma? Por no añadir que grandes obras maestras, y las más importantes de todas las naciones (que son como la fuente de toda la poesía, o más bien de toda la civilización de un pueblo), son anónimas y de una impersonalidad sobrehumana. Sin embargo nadie pensó jamás que su valor

[22]Las obras de Giovanni Gentile fueron puestas en el Índice en 1934; el filósofo se sorprendió de ello y quedó amargado. En una conferencia pronunciada en Florencia en 1943 no sólo proclamaba: *Yo soy cristiano*, sino que proseguía: *Quiero añadir en seguida, para evitar equívocos, que soy católico. No creo haber traicionado la primera enseñanza religiosa que me fue impartida por mi madre.* Hay conciencias erróneas en lo teórico del mismo modo que las hay en lo práctico.

[23]*Irás, pequeño libro, a Roma sin mí* Ovid. Un escrito público no puede ser corregido o desmentido sino con otro escrito público, naturalmente siempre que tenga un significado invariable que solamente pueda ser retractado (en el doble sentido de reexaminar y desdecir) con un escrito público. Según la reforma, el Santo Oficio escucha la defensa del autor y exige que las aclaraciones justificativas dadas por él para que la obra vuelva a la ortodoxia sean dadas a conocer por él mismo. Este acto equivalente a una retractación es repugnante para el autor, haciendo más desagradable todo el asunto. Tal es el caso del padre Schillebeeckx. Ver *Le Monde*, 10 de diciembre de 1980. El autor rehusó hacer públicas las declaraciones hechas ante el Santo Oficio, el cual se limitó a publicar la carta en la que se indicaban las correcciones que el autor debería haber hecho.

se esfumase al no conocerse nada sobre su autor. Y no sólo la comprensión de una obra no depende de los conocimientos sobre su autor concreto, a veces completamente oscuro, como Homero (si es que fue un solo individuo, lo cual niega Friedrich August Wolf) o Shakespeare, sino que se puede incluso sostener con Flaubert que la subjetividad del autor no debe entrar en la obra, consistiendo la perfección de un escritor en hacer creer a la posteridad que no ha existido.

Por tanto, y retornando a la reforma del Santo Oficio, la intención del autor no puede hacer que las palabras escritas, si expresan un error, no expresen el error. La certeza en el sentido de las palabras es el fundamento de toda comunicación entre los hombres. No se trata de juzgar el estado de una conciencia, sino de conocer el sentido de las palabras. Y no es en modo alguno verdad que en el examen de un libro en el Santo Oficio no se considerasen todos los aspectos del libro; pero precisamente se consideraban todos los aspectos del libro, no las intenciones del autor. Y no puede argüirse alegando las largas y reiteradas visitas de la Inquisición a Giordano Bruno entre 1582 y 1600, porque allí no se dialogaba para conocer el verdadero sentido de los libros del filósofo, sino que se buscaba su penitencia y retractación. Ya Benedicto XIV (y creo que la costumbre permaneció) quiso que un consultor tomase *ex professo* la defensa del libro, no ya para iluminar la intención del autor, sino para interpretar las palabras del texto en su verdadero sentido.

Por consiguiente, las acusaciones promovidas contra el antiguo procedimiento nacen de desconocer la naturaleza objetiva e intrínseca de todo escrito, y en fin, de una falta de arte critica [24] .

6.16. Variación de la Curia Romana. Falta de rigor

El prurito de innovaciones impregnó a toda la Curia no sólo reordenando lo antiguo, como había hecho San Pío X en 1908 según el ejemplo de muchos de sus antecesores, también cambiando las funciones de las Congregaciones antiguas y asignando nuevas funciones a organismos nuevos. Además se modificaron todos los nombres: por ejemplo: la Congregación de *Propaganda Fide* se convirtió en para la Evangelización de los pueblos y la del Consistorio en la de los Obispos. Se crearon además otras Congregaciones con el títu-

[24] Me parece llamativo que la apología del Santo Oficio hecha por Mons. HAMER en el OR de 13 de julio de 1974 no se refiera al punto fundamental: que el libro tiene una realidad por sí mismo, separada de la del autor. El mismo defecto me parece ver en el estudio de Mons. LANDUCCI en *Renovado*, 1981, p. 363, que encuentra laudabilísimo el modo de salvaguardar los derechos del interesado en la nueva *Ratio agendi.*

lo moderno de Comisiones, Consejos o Secretariados para la unión de los cristianos, para las religiones no cristianas, para los no creyentes, para las comunicaciones sociales, para el apostolado de los seglares, etc. La variación de los nombres no carece de significado. La Propaganda insinuaba la idea de una expansión del catolicismo en pueblos infieles, mientras que el concepto de evangelización es genérico y ya se viene aplicando a la acción pastoral entre gentes ya evangelizadas, o incluso al acto mismo de la vida cristiana, confundiéndose así la especie con el género.

Una antiquísima opinión que tiende a concebir la marcha de las cosas según el modelo de la suma vectorial de las fuerzas mecánicas, sostiene que la Curia Romana ejercitó en el período postconciliar una acción adversa a las intenciones reformadoras del Concilio y el Papa.

Muy al contrario (y no hace falta señalar que la Curia, en cuanto ejecutora del gobierno papal, fue en todo momento el órgano del devenir eclesial), lo cierto es que todas las transformaciones operadas y operantes en el catolicismo del siglo XX han tenido por órgano la Curia.

La reforma del Santo Oficio, significativa y productora de la novísima mentalidad postconciliar, lleva la firma del card. Ottaviani, prefecto de esa Congregación, y en quien los innovadores reconocen sin embargo la encarnación del espíritu preconciliar. Además, como vimos en §6.12, los mismos movimientos de desobediencia a las normas romanas recibieron fuerza de su sucesiva ratificación por la Curia, que se desdecía erigiendo en ley los abusos.

Sin embargo, aquí el tema de nuestro discurso es la transformación de la Curia en cuanto a su funcionamiento técnico y formal. Y en primer lugar debe resaltarse la degradación del latín de la Curia. No hace falta irse hasta el estilo diamantino y afinado de los documentos de Gregorio XVI, o al elegante de León XIII, para darse cuenta con esa comparación de la pérdida de nobleza, perspicuidad, y rigor del estilo curial. El latín del Vaticano II fue a menudo deplorado como pobre incluso por Padres que aprobaban el contenido de los documentos. Incluso alguno de los textos principales (como *Gaudium et Spes*) fue en principio parcialmente redactado en francés, violando el canon del estilo curial, que tiene por original y auténtico el texto latino, y generando esas incertidumbres de la hermenéutica ya citadas en §4.2.

Un caso insigne de tal incertidumbre, traspasada del orden gramatical al orden jurídico, es la Constitución apostólica del 3 de abril de 1969. En la perícopa final se lee: *Ex his quae hactenus de novo Missali Romano exposuimus, quiddam nunc cogere et eicere placet*, es decir: *Deseamos extraer una cierta conclusión*, ya que *cogere* et *efficere* es una expresión ciceroniana de concluir. Pero las traducciones inmediatamente realizadas y puestas en circulación dan a la frase este sentido: *Nous voulons donner force de loi á tout ce que Nous avons exposé* (*Documentation catholique*, n. 1541, p. 517). Y la

traducción italiana: *Vogliamo dare forza di legge a quanto abbiamo sposto* (OR, 12 de abril de 1969), o bien: *Quanto abbiamo qui stabilito e ordinato vogliamo che rimanga valido ed efficace ora e in futuro* (Misal romano editado por la Conferencia episcopal italiana, Roma 1969).

No pretendemos hacer filología en torno al texto curial, o más bien pontificio, pero conviene observar de qué modo se han perdido en un párrafo de tanta trascendencia la perspicuidad y el rigor del estilo de Curia. Confesándonos incapaces de decidir una controversia filológica, nos limitamos a afirmar lo que nos parece incontrovertible: tan pésimo latín (incluso insólito, si la frase tiene el sentido de Cicerón) impide la percepción inmediata del sentido entendido por el legislador, y ha abierto así la vía a lecturas contradictorias; una considera que dicha expresión es simplemente como una cláusula (aunque no se encuentra después cuál sea en concreto la conclusión, porque en el documento siguen rápidamente la fecha y la firma); otra reconoce en ella la intención de dar fuerza de ley a todas las cosas expuestas (sin embargo *quiddam* en modo alguno puede valer como *quidquid*, como sin embargo se ha supuesto en las traducciones).

Una secuela necesaria del circiterismo y la incertidumbre con las cuales se condujo todo el asunto es el hecho lastimoso de la existencia de tres formas distintas de la edición típica de la Constitución, debidas a adiciones y omisiones.

6.17. Más sobre la transformación de la Curia Romana. Fallos culturales

Pero además de una baja calidad del latín y de falta de rigor, puede culparse a la Curia de la defectuosa cultura subyacente en los textos pontificios, que se gloriaron durante siglos de una perfección admirablemente irreprensible. Reservamos un discurso especial al art. 7 de la Constitución *Missale romanun*, que da una definición de la Misa apartada de la concepción católica (la Misa es denominada asamblea, cuando en realidad es un sacrificio) y hubo de ser reformada a los pocos meses por ser evidentemente aberrante al confrontarla con la doctrina de la Iglesia. Ver §§37.9-37.10. Aquí traeremos sin embargo algunos ejemplos perspicuos de conocimientos defectuosos, negligencias culpables, y también de la escasa atención de los consejeros del Papa (a cuyo prestigio no deben jamás perjudicar los actos pontificios, máxime cuando son didácticos y solemnes). En el discurso del 2 de agosto de 1969 en Kampala (Uganda), Pablo VI exaltó la Iglesia africana de Tertuliano, San

Cipriano y San Agustín como si fuese la Iglesia de Uganda [25] , cuando era una Iglesia claramente latina. Además, enumeró entre los grandes de la Iglesia de África a un inexistente Octavio de Mileto (y que si existiese no sería africano); existe un Octato de Milevi, pero es un escritor secundario y de incierta ortodoxia.

En otro lugar, hablando de los hechos fortuitos que truncan a veces los designios de los hombres el Papa citó, del cap. VII de El Príncipe de Maquiavelo, el comentario hecho a éste por César Borgia, quien (dijo el Papa) *había pensado en todo menos en que también él había de morir el día menos esperado.* Ahora bien, lo imprevisto no fue que él tuviese que morir (¿cómo habría podido contárselo?), sino que se encontrase casi moribundo (aunque no murió) precisamente en los días en los que fallecía Alejandro VI y él había meditado adueñarse del Estado.

En otro discurso el Papa afirma que *le había parecido bien al Concilio retomar el término y el concepto de colegialidad.* Ahora bien, ese término no se encuentra en ningún texto del Concilio [26] y muy bien el Papa podría haberlo introducido, pero lo que no puede hacer es conseguir que esté, cuando sin embargo no está.

En el discurso del 9 de marzo de 1972 el Papa habla del don de la libertad *que hace al hombre semejante a Dios* (cfr. Par. I, 105), cayendo en un lapsus porque en ese lugar Dante no habla de la libertad, sino del orden del mundo, que siendo una idea del divino intelecto impresa en la creación hace a la criatura semejante al Creador.

Además, lo cual parece verdaderamente extraño, el circiterismo se extiende también a las citas de la Escritura. El 26 de julio de 1970 el Papa citó Gal. 5, 6 como si dijese que *la fe hace operante a la caridad*, cuando San Pablo dice lo opuesto (la caridad hace operante a la fe), como se tradujo correctamente, y el mismo pasaje, en otro discurso del 3 de agosto de 1978.

Sin adentrarnos en la generalizada contradicción que el pensamiento optimista del Papa encuentra en el estado global del mundo y de la Iglesia, se encuentran afirmaciones sobre hechos concretos desmentidas por esos mismos hechos. En el discurso del 27 de noviembre de 1969 sobre la introducción del *Novus ordo* de la Misa, justificando el abandono del latín por la liturgia, dijo que el latín *seguirá siendo la noble lengua de los actos oficiales de la Sede Apostólica; permanecerá (y si es posible con mayor esplendor) como instrumento escolástico de los estudios eclesiásticos.*

Ahora bien: en casi todas las universidades eclesiásticas y en todos los

[25]El equívoco se revelaba ya en la Homilía por los mártires de Uganda, que son negros, y que el Papa situaba junto a los mártires escilitas, que eran romanos.

[26]Ver dicha voz en las citadas *Concordantiae.*

seminarios la enseñanza se desenvuelve ahora en las lenguas nacionales; en el Concilio, los idiomas vernáculos fueron admitidos en las intervenciones orales y en los escritos; y en el Sínodo de Obispos, después de la sesión plenaria la asamblea se divide en *Circuli minores* según las lenguas nacionales.

También la Curia romana es ahora mixtilingüe, y entre mi correspondencia se encuentra una carta del Card. Wright, prefecto de la Congregación del Clero, encabezada por el membrete *Congregation of the Clergy*. Evidentemente, en la redacción del citado discurso una perícopa salida de otra pluma distinta de la del Papa ha transmutado el verbo permanecer.

El peso de estos circiterismos en la disminución de la estima debida a la Curia romana no debe medirse por el aprecio y la inclinación de cada cual hacia tan respetable institución pontificia. Pero en verdad, tanto más lamentable es ese defecto contingente de los colaboradores asistentes del Papa, cuya persona representa en cierto modo todo el cuerpo cultural de la Iglesia católica, cuanto más irreprensible debería ser la Sede suprema. Y conviene señalar que, aun no pudiendo advertir Pablo VI (a causa de la extensión de los documentos, la preparación de los borradores, la inmensidad de los discursos y la búsqueda de autores y citas) las no imaginarias deficiencias de sus colaboradores, tuvo sin embargo clara la idea de la perfección requerida en el trabajo de quien colabora con el Papa. Dijo a Jean Guitton que *no puede tolerarse, en boca de un Papa, ni la menor inexactitud ni el menor lapsus* (op. cit., p. 13).

Estos lapsus de los que hemos traído algún ejemplo, no indican quizá una deficiencia cultural de fondo, pero ciertamente suponen una falta de diligencia y exactitud que no deja de afectar al Papa mismo. El responsable principal no puede responder de la excelencia de todas las tareas de sus subordinados, pero la calidad ordinaria de los colaboradores de quienes se sirve compromete necesariamente su propia capacidad de discernimiento. Todos los actos de los instrumentos de la autoridad son actos de la autoridad, y mantienen o merman su prestigio. Aún no se han apagado los clamores suscitados cuando en un discurso verdaderamente histórico un jefe de gobierno citó unas palabras de Protágoras atribuyéndolas a Anaxágoras.

6.18. La desistencia de la Iglesia en la relaciones con los Estados

La desistencia de la autoridad, que hemos indagado *ad intra* de la Iglesia profundizando en la reforma del Santo Oficio, se manifiesta también en las relaciones con los Estados, bajo la forma de esa condescendencia con la cual la

Iglesia participa en ese gran proceso tendente a la distensión internacional. El hecho es manifiesto, pero no nos adentraremos en una materia que no corresponde directamente a un libro como éste y nos llevaría a sacar a la luz algún suceso famoso. (Aludimos sobre todo a la remoción del cardenal Joseph Mindszenty de la sedé primada de Hungría, o a la voluntaria humillación de la legación pontificia durante las celebraciones de 1971 para la toma de posesión del nuevo Patriarca ortodoxo: el card. Willebrands y toda la delegación papal escucharon sin movimiento o acto de protesta alguno las acusaciones contra la Iglesia romana. Aludimos, en fin, a las demostraciones de simpatía de Pablo VI hacia la iglesia cismática de China, condenada sin embargo por Pío XII en dos cartas encíclicas de 1956.) Nos extenderemos sin embargo un poco sobre el más sintomático de los actos que manifestaron la actitud de rendición de la Iglesia ante el Estado moderno. En las relaciones entre las dos potestades, la revisión del Concordato italiano de 1929 es el hecho más señaladamente significativo del cambio realizado por la Iglesia católica en su filosofía y en su teología.

La separación respecto a los principios ya había sido preanunciada, en los plazos previos a la larga negociación, en un artículo del OR del 3 de diciembre de 1976, donde se declaraba que para atestiguar su propia disponibilidad la Iglesia estaría dispuesta incluso a sacrificar los principios. Los nuevos pactos restringen a sólo 14 artículos las materias contenidas por los de 1929 en más de 40. Esta reducción supone por sí misma que muchas materias de naturaleza mixta han sido abandonadas a la potestad civil, renunciando la Iglesia a tener voz en ellas.

Las variaciones decisivas son tres. La primera está fijada en el art. 1 del Protocolo adicional y dice así: *Ya no se considera en vigor el principio, originariamente reclamado por los Pactos lateranenses, de la religión católica como única religión del Estado italiano* (RI, 1984, p. 257). Esta disposición del nuevo pacto implica el abandono del principio católico según el cual la obligación religiosa del hombre va más allá del ámbito individual y afecta a la comunidad civil: ésta debe en cuanto tal tener una actitud positiva hacia el destino último, hacia el estado de vida trascendente, de la convivencia humana.

El reconocimiento del *Numen* es un deber no sólo individual, sino social. Incluso si se quería anular el antiguo dictado como incongruente con la índole de los tiempos, siempre era posible su asunción en línea histórica: prescindiendo del valor ultrahistórico que pretende tener la religión, quedaba la posibilidad de asumir ese valor como parte integrante e informante de la vida histórica de la nación italiana, al modo de la lengua, el arte y la cultura. Es la tesis enseñada por Pablo VI (§6.2), que no hace de la religión un carácter divisor de la sociedad civil, sino distintivo.

Conviene notar además cómo una mayor finura de la diplomacia vaticana podría haber encontrado modo de dar una expresión menos abierta a una conformidad tan grande de la Iglesia con la emancipación de la axiología civil respecto a los principios religiosos. Se habría podido establecer, en vez de que ese principio *ya no se considera en vigor*, que *la Santa Sede toma nota de que el Estado italiano ya no lo considera en vigor*. La variación de sustancia es manifiesta: hoy la Iglesia llama laicidad a lo que ayer llamaba laicismo y lo condenaba como igualación ilegítima de conductas desiguales.

Por último, conviene observar que los pactos firmados el 12 de febrero de 1984 no sólo reforman el Concordato de 1929 (como todos reconocen), sino también el Tratado que regulaba la soberanía e independencia temporal del Papado. La posibilidad de derogar el Concordato dejando inmutable el Tratado, sondeada por Mussolini en un discurso parlamentario, fue prontamente excluída por Pío XI al proclamar: *simul stabunt aut simul cadent*. No sé cuál es la legitimidad de un procedimiento que abroga en un pacto la cláusula de otro pacto sin citarlo, pero el hecho (poco advertido en los discursos y en la prensa) es que el art. 1 del Protocolo adicional firmado el 18 de febrero de 1984 abroga tácitamente los artículos 1 y 2 del Tratado de 1929, que establecen que *Italia reconoce y afirma el principio por el cual la religión católica, apostólica y romana es la única religión del Estado*. Como consecuencia, el art. 13 del nuevo Concordato, afirmando que *las disposiciones precedentes constituyen modificaciones del Concordato lateranense*, es erróneo por reticencia: también constituyen una modificación del Tratado.

6.19. Más sobre la revisión del Concordato

La segunda variación concierne al régimen matrimonial. Con el Concordato de 1929 Italia reconocía los efectos civiles del matrimonio canónico, obligatoriamente trascrito al registro civil. Pero ya con la introducción del divorcio el régimen fue unilateralmente variado: al cónyuge de una persona divorciada el Estado le retira el status de cónyuge que sin embargo la Iglesia le conserva a perpetuidad. Además, aunque el art. 8 del pacto de 1984 renueva el reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio canónico, da al Estado la facultad de negarlo cuando las condiciones del derecho canónico no se correspondan *in casu* con las normas del derecho civil.

La tercera variación se refiere al régimen escolar. En lugar de la obligación sancionada el nuevo establece: *La República italiana, reconociendo el valor de la cultura religiosa, y teniendo en cuenta que los principios del catolicismo forman parte del patrimonio histórico del pueblo italiano, continuará asegurando la enseñanza de la religión católica en las escuelas. Se reconoce a todos*

el derecho de escoger si aprovecharse o no de tal enseñanza. Este derecho de elección lo ejercitan *los estudiantes o sus padres.*

El régimen de la obligación, temperado por el derecho de dispensa derivado de la libertad de conciencia, es sustituido por un régimen opcional mediante el cual la instrucción en la religión católica es remitida a la libertad individual. La religión católica ya no forma parte de la axiología de la sociedad italiana y ya no la obliga (los valores ligan). Ya no es la religión católica en cuanto católica lo que el Estado reconoce, sino la religión católica en cuanto se trata de una forma históricamente relevante de la religiosidad. Es la tesis de la religión natural como núcleo de todas las religiones, por la cual todas ellas tienen un valor. Es el fondo, como tantas veces hemos dicho, del espíritu del siglo presente. Ni siquiera sobre un punto vital de la política escolar abandonaron los negociadores de la Santa Sede la línea de la condescendencia y de la renuncia. La solicitud de que el Estado subvencionase a los colegios privados o a las familias que los utilizan no fue defendida ni se convirtió en un punto cardinal de las negociaciones, pese a que los católicos italianos habían reivindicado tal derecho en numerosas manifestaciones como una consecuencia del pluralismo, y solicitado que el ordenamiento italiano se conformase al de muchas democracias en Europa y en el mundo.

La revisión del Concordato dió lugar a un amplio fenómeno de disimulación y de eufemismo que enmascaraba la innovación introducida en la doctrina cubriéndola con una ficticia continuidad histórica, continuidad obtenida transformando el uso de las palabras y debilitando la *vis logica* del discurso eclesiástico. Por el contrario, la innovación es reconocida por los observadores más desapasionados. En representación de todos ellos, citaré Rl, 1984, p. 246: *El Concordato es demasiado diferente del antiguo como para que se pueda poner en duda su novedad: es un camino nuevo cuya evolución no es previsible.* El autor recuerda después la doctrina de Pío XI sobre la superioridad objetiva de los fines de la Iglesia y concluye que *parece claro lo profundamente que la Iglesia católica ha cambiado en estos años.*

Totalmente opuesto es el pensamiento del órgano vaticano del 19 de febrero, para el cual *el nuevo Concordato es el fruto sólido y bien enraizado de los Pactos de 1929.* Esta declaración sería verdadera si se invirtiese el sentido de las palabras, y si cambiar los principios (como se confiesa haber hecho) equivaliese a desarrollarlos, hacerlos fructificar y *mantener el Concordato en su integridad.*

Y si bien después se afirma que *permanecen intactos los principios de la religión católica*, la distinción es obvia: permanecen intactos en sí mismos y prescindiendo del Concordato (como permanecen intactos ante el error y en la persecución), pero ciertamente no en la ley, en la costumbre o en la vida social del Estado, que profesa y practica lo contrario. El Papa mismo no se

abstuvo de esta tentación de cambiar las cosas cambiando el sentido de las palabras, y de buscar en fórmulas verbales la satisfacción que la realidad no permite. En el discurso del 20 de febrero dijo: *La revisión del Concordato es signo de la renovada concordia entre el Estado y la Iglesia en Italia.* Pero, ¿acaso el divorcio no discorda de la indisolubilidad? ¿Y es que el aborto no contraviene, para la Iglesia, la prohibición de matar a que obliga la moral natural?

Y el indiferentismo de la escuela pública hacia la instrucción religiosa, ¿no choca contra el deber del católico de instruirse en la propia religión? La verdad es que en la axiología de la República italiana tienen cabida la alfabetización, la cultura física, la sanidad, el trabajo, la seguridad social, las artes y las letras, pero aquel valor que según la doctrina católica es el valor originario y los consuma a todos queda sin embargo excluído y rebajado a la esfera privada, bajo la protección de la libertad [27] .

Geno Pampaloni, en un artículo titulado *Il Tevere piú stretto* (*II Giornale*, 6 de enero de 1984), ilumina la creciente convergencia entre Estado e Iglesia en Italia, pero la considera erróneamente como efecto de *una flexión de la laicidad*, cuando al contrario es debida a una decoloración en el catolicismo de cuanto es peculiar en él: no es el Estado el que se inclina hacia la religión, es la religión la que se inclina hacia el Estado y (valga la expresión) se desreligioniza. Este proceso lo denomina Pampaloni con un término del léxico político italiano, *compromiso histórico.* En su amplitud y profundidad, es sin embargo la transformación de fondo que prepara la cosmópolis humanitaria y la teocracia universal [28] .

6.20. La Iglesia de Pablo VI. Los discursos de septiembre de 1974

La disposición propia de Pablo VI a disimular las dificultades de la Iglesia no podía persistir en la mente del Papa, ya que tal disposición constituye en cierta manera un estado violento, y ya hemos visto en §1.7 sus clarísimas denuncias de esas dificultades. Estas denuncias culminaron por otra parte en los dos discursos del 11 y del 18 de septiembre de 1974, que dejaron atónita a la opinión mundial, fueron acogidas en su texto integral por los mayores

[27]El juicio del Papa recibió un áspero desmentido en las declaraciones del Card. BALLESTRERO, presidente de la Conferencia episcopal italiana, en el OR del 25 de noviembre de 1983: *Nuestro país está terriblemente desapegado de la Iglesia porque los principios que lo inspiran en casi todas sus decisiones y en sus comportamientos ya no son los del Evangelio.*

[28]Teocracia es, en sentido estricto, mezcla de divinidades.

órganos de estudios históricos y políticos (RI, 1974, p. 932), y tuvieron un largo comentario en OR en la pluma de su director.

El hecho proveniente tanto de Oriente como de Occidente es *el firme avance del secularismo descristianizador*. Después de haber reconocido la enemistad teórica y práctica del mundo moderno con la religión en general y con el catolicismo en especial, y abandonándose a un movimiento de tristeza espiritual, el Papa confiesa no sólo que la religión parece no tener una próspera existencia en ese mundo, sino que *parece a quien observa las cosas superficialmente algo impensable en nuestros días, parece una Iglesia destinada a apagarse y a dejarse sustituir por una concepción científica y racional del mundo, más fácil y experimentable, sin dogmas, sin jerarquías, sin límites al posible goce de la existencia, sin cruz de Cristo.*

La Iglesia (dice el Papa) sigue siendo todavía una gran institución, *pero abramos los ojos: en estos momentos, bajo ciertos aspectos, está sometida a graves sufrimientos, oposiciones y contestaciones corrosivas.* Y el Papa pone en duda que el mundo necesite todavía de la Iglesia para captar los valores de caridad, de respeto de los derechos, de solidaridad, dado que por el momento *todo esto lo hace ya el mundo profano por sí mismo, y aun parece que bastante mejor*, y el triunfo del mundo en la consecución de estos valores parece justificar tanto el abandono de la observancia religiosa por parte de poblaciones enteras, como la irreligiosidad del laicismo, la emancipación de la ley moral, la defección de los sacerdotes y el que *algunos fieles ya no teman ser infieles.*

Finalmente el Papa avanza la idea de la superficialidad del cristianismo y de la ausencia de la religión en el mundo contemporáneo: es el advenimiento, podemos decir, del hombre microteo.

Una nota importante de la presente crisis la reconoce el Papa en el hecho de que las vacilaciones de la Iglesia no se deben al asalto de fuerzas externas, sino internas a sí misma.

Éste es el criterio mismo establecido por nosotros para establecer en la historia de la Iglesia cuándo hay crisis y cuándo no la hay (§§1.2, 2.1 y 2.8). *Gran parte de los mismos (males) no asaltan a la Iglesia desde fuera, sino que la afligen, la debilitan y la extenúan desde dentro. El corazón se llena de amargura.* La novedad no consiste en la aparición de males provenientes del estamento clerical, pues siempre en el pasado los males tuvieron en él su origen. La novedad bien intuida por el Papa es aquélla definida como autodemolición en el célebre discurso al Seminario Lombardo. La expresión es dogmáticamente insostenible, y de hecho no volvió a ser repetida nunca por el Papa, porque la Iglesia es esencialmente constructiva y no destructiva; pero históricamente entendida, es exacta. Tratando del problema de la superación de la crisis, si el Papa se mantuviese en el campo de los hechos y de las

conjeturas razonables que éstos admiten, se encontraría *con las manos atadas.* Por tanto, concluyendo, pasa del plano histórico en el cual la Iglesia resulta sufriente y declinante, al plano de fe donde el ánimo del creyente se sostiene en el divino *non praevalebunt* (no prevalecerán) (Mat. 16, 18). Este paso al discurso de fe es frecuente en la apologética postconciliar. Pero es dudoso que sea realmente un cambio de plano. El diagnóstico que ha concretado el mal radical del mundo en el alejamiento de Dios, en la desacralización y en la total *Diesseitigkeit*, es ya un discurso de fe. Solamente la fe entiende como ruina lo que parece perfeccionamiento y progreso del género humano a quien carece de ella.

6.21. Intermitente irrealismo de Pablo VI

Pablo VI superó de dos maneras la tristeza que la causaba la contemplación de la Iglesia contemporánea. La legítima, necesaria y tradicional consiste en introducir la interpretación filosófica y teológica propia del catolicismo, y bajo esa luz contemplar unos hechos cuya naturaleza no es desconocida. La ilegítima está fundada sobre la gran ley psicológica del *gratissimus mentis error*, por la cual al espíritu le repugna reconocer lo que conoce, porque le parece desagradable; se da cuenta de ello en el contacto con lo real, pero se lo oculta a sí mismo y tampoco lo comunica a los demás. Sobre este fenómeno hablan abundantemente los escritores morales y los Profetas bíblicos (a quienes grita el pueblo *loquimini nobis placentia*), pero también lo percibe todo individuo en sí mismo.

Quizá las palabras de una carta juvenil de Montini revelan los primitivos síntomas de esta prevalencia de la facultad ideativa sobre la percepción de lo concreto: *Estoy convencido de que un pensamiento mío, un pensamiento de mi alma, vale para mí más que cualquier otra cosa en el mundo.*

Solamente para quien conoce poco las agustinianas *latebrae* (recovecos) o el manzoniano batiburrillo en que consiste el corazón humano (incluso el pontificio), puede resultar sorprendente encontrar en el mismo discurso de Pablo VI, contiguas y ligadas, la tristeza correlativa a la realidad y el triunfalismo que la esfuma, trasfigura o invierte. Por ejemplo, en el discurso del 16 de noviembre de 1970 el Papa ha pintado vivamente el estado lamentable de la Iglesia postconciliar. Externamente es *la legalidad opresora de tantos países* la que encadena a la Iglesia: ella *sufre, lucha, sobrevive como puede, porque Dios la asiste.* Además, internamente *es para todos motivo de estupor, de dolor y de escándalo ver que precisamente desde dentro de la Iglesia nacen inquietudes e infidelidades, y a menudo por parte de quienes deberían, por el compromiso adquirido y por el carisma recibido, ser más leales y más*

modélicos. Y lo son también *las aberraciones doctrinales*, *el alejamiento respecto a la autoridad de la Iglesia*, el generalizado libertinaje de costumbres, y *el desprecio de la disciplina* en el clero. Sin embargo, pese al *onus grave* anunciado tan articuladamente, el Papa ve idealmente algo de positivo en la situación, e incluso *signos maravillosos de vitalidad, de espiritualidad, de santidad*. Los ve, pero indistintamente los ve e indistintamente los anuncia, transportado como está por los movimientos de su facilidad ideativa. Hasta en las vísceras de los errores dogmáticos, que él sin embargo condena vigorosamente en la encíclica *Mysterium fidei*, el Papa encuentra razones de relativo aplauso, hallando hasta en la herejía que niega la Presencia Real *el laudable deseo de escrutar tan gran misterio y explorar su inagotable riqueza*. La propensión papal a no apagar esa lucecita humeante se excede aquí incluso hasta considerar loable la tentativa de quienes intentan restringir y disolver el misterio.

Pero también en otras alocuciones la tendencia de Pablo VI al irrealismo le lleva a confundir las figuraciones de su pensamiento con la consistencia de los hechos. A causa de una especie de generalizada sinécdoque, cualquier parte (incluso diminuta e irrelevante) queda afectada por un valor exponencial ilusorio, y se la relaciona con una escala mayor para convertirla en indicio de hechos generales.

En palabras de Arnobio, es como si se negase el carácter telúrico de la montaña porque se encuentra enterrada en ella una pepita de oro, o la enfermedad de un enfermo completamente magullado y dolorido porque tiene una uña sana.

El mayor testimonio del *gratissimus error* es quizá la alocución del 23 de junio de 1975 con ocasión del decimosegundo aniversario de su coronación. Después de haber dicho que el Vaticano II ha iniciado *realmente una nueva era en la vida de la Iglesia de nuestro tiempo*, el Papa exalta la *grandísima sintonía de toda la Iglesia con su supremo Pastor y con los propios obispos*, justo cuando casi todos los episcopados del mundo juzgaban las encíclicas papales y fabricaban doctrinas particulares, y después de que en el *Katholikentag* de Essen habían tenido lugar los hechos mencionados en §6.5.

El Papa sucumbía tres semanas después a un ictus de olvido de tal *grandísima sintonía* al añadir, como ya vimos: *¡Basta con la disensión dentro de la Iglesia! ¡Basta con una disgregadora interpretación del pluralismo! ¡Basta con la lesión que los mismos católicos infligen a su indispensable cohesión!* (OR, 18 de julio de 1975). Del mismo modo, decir que el Concilio *ha hecho comprender a fondo la "dimensión vertical de la vida"* supone que la Iglesia preconciliar se había vuelto al mundo más que al vértice, y contradice al intento precipuo y confesado del Concilio desde su inicio, que fue precisamente corregir esa dirección del catolicismo y atemperarlo al horizonte de la

historia.

Dice todavía el Papa que *los frutos de la reforma litúrgica aparecen ahora en todo su esplendor*; pero pocas semanas antes la catedral de Reims sufría tal profanación (con conocimiento del obispo) que se pidió su reconsagración, y mientras tanto en Francia se multiplicaban desmesuradamente las liturgias arbitrarias, pululaban a centenares (con desprecio de las normas romanas) los cánones ilegítimos, y la *Missa cum pueris* excitaba las más vivas protestas del mundo católico. En fin, con una generalidad de pronunciamiento que apenas sería propia de siglos de verdadera unidad espiritual, el Papa declaraba que las enseñanzas del Concilio *han entrado en la vida diaria, se han convertido en sustancia que corrobora el pensamiento y la práctica cristiana*. La afirmación es válida si el Papa entiende por vida cristiana esos pequeños círculos a los que ha quedado reducida al retirarse del gran cuerpo social (según su antiguo vaticinio: §3.8), y así debe ser [29] . Pero si el diagnóstico del Papa concierne al mundo entero y a la Iglesia hodierna, entonces se oponen demasiado a aquellas palabras la degradación de costumbres, la violencia civil que convierte en selvas las ciudades [30] , la constitucionalización del ateísmo (fenómeno novísimo en la historia humana), el cínico desprecio del derecho de las naciones, el divorcio, el aborto y la eutanasia. Hay en este discurso un velo de falta de discernimiento que cubre la realidad histórica y a veces la invierte, considerando como simples sombras el fondo negro del cuadro. Esta visión monocolor de la situación es retomada por el diario de la Santa Sede, que no pudiendo cerrar los ojos recurre a la distinción entre la *buena salud de fondo* y los fenómenos visibles (OR, 24 de diciembre de 1976); si así fuese, el diagnóstico del estado de la Iglesia sería función de un juicio *esotérico* del cual es incapaz el sentido común de la Iglesia y del mundo. Ahora bien, aun siendo verdad que el substrato de la Iglesia es un principio invisible que lleva a cabo en el fondo de la conciencia acciones de por sí invisibles, es cierto también que perteneciendo ese algo invisible a la historia, se manifiesta en el orden de los hechos. En cuanto que la Iglesia está en el mundo, forma parte del orden de lo visible: es como el reino de Francia, decía Bellarmino.

No diré de la Iglesia contemporánea lo que del decadente mundo romano

[29]No es válida, sin embargo, para la ciudad de Roma, sede de Pedro, donde según las estadísticas del OR de 19 de noviembre de 1970, el 80 % se declara católico, pero el 50 % de éstos no cree en el paraíso ni en el infierno. Tampoco es válido a la luz de los hechos posteriores, ya que en mayo de 1981 sólo el 22 % de los romanos se pronunció contra el aborto.

[30]A tal punto que no ya en tiempos de Pablo VI, sino en 1984, algunos países celebraban el día del odio, que viene a unirse al día de la madre, al día del enfermo, al día de las flores, y a todas esas fiestas laicas que van sustituyendo a las fiestas religiosas de la liturgia.

decía Tácito (Germ.19): *corrumpere et corrumpi seculum vocatur* [31] , pero tampoco haré como los bíblicos antílopes, que incluso caídos dentro de las redes tenían el ánimo confiado, ignorando voluntariamente su propia prisión (Is. 51, 20).

[31] Se llama vida a corromper y corromperse

Capítulo 7

La crisis del sacerdocio

7.1. La defección de los sacerdotes

El rechazo de Pablo VI a entristecerse con las realidades tristes de la Iglesia no pudo mucho contra el hecho de la defección de los sacerdotes, estadísticamente probado [1] , y por todas partes evidente. Pablo VI entró en tan espinoso y doloroso tema en dos discursos. En la alocución del Jueves Santo de 1971, reevocando el drama pascual del hombre Dios (abandonado por los discípulos y traicionado por el amigo), el Papa pasó de hablar de Judas a la apostasía de los sacerdotes. Anticipó que *es necesario distinguir caso por caso, es necesario comprender, compadecer, perdonar, atender, y es siempre necesario amar*. Pero después llamó a los traidores o a los apóstatas *infelices o desertores*, habló de los *viles motivos terrenales* que les guían, y deploró su *mediocridad moral, que pretende encontrar normal y lógica la trasgresión de una promesa largamente meditada* (OR, 10 de abril de 1971).

El corazón del Papa está apesadumbrado por la evidencia de los hechos, y no pudiendo quitarle culpabilidad a la apostasía la atenúa un poco, diciendo por ejemplo *infelices o desertores*. ¿Cómo no ver que la deserción no es una alternativa a la infelicidad, y que los *lapsi* son infelices precisamente por haber desertado?

Hablando al clero romano en febrero de 1978 sobre las defecciones sacerdotales, el Papa dijo: *Las estadísticas nos abruman; la casuística nos des-*

[1]En el *Annuarium statisticum* de 1980 se aprecia una disminución de la tendencia regresiva y algún signo de recuperación del número de sacerdotes. La proporción de las ordenaciones sacerdotales ha subido de 1,40 a 1,41 por cada cien sacerdotes. Las defecciones se han detenido. Sin embargo el número de sacerdotes en el orbe católico ha decrecido durante el año en un 0,6 %. Religiosos y religiosas siguen disminuyendo, pero más las religiosas (con una proporción negativa del 1,4 %, que era sólo del 1,1 % el año anterior). En general la caída es propia de Europa y el aumento de África (OR, 28 de mayo de 1982).

concierta; las motivaciones, sí, nos imponen respeto y nos mueven a compasión, pero nos causan un dolor inmenso; la suerte de los débiles que han encontrado fuerza para desertar de su compromiso nos confunde. Y el Papa habla de *manía de aseglaramiento* que *desconsagra la figura tradicional del sacerdote* y, con un proceso que tiene algo de inverosímil, *ha extirpado del corazón de algunos la sagrada reverencia debida a su propia persona* (OR, 11 de febrero de 1978).

La zozobra del Papa deriva por una parte de la amplitud estadística del fenómeno, y por otra de la profunda corrupción que éste supone. Tampoco se trata principalmente de la corrupción de las costumbres sacerdotales en cuanto violación del celibato (pues se corrompió también en otras épocas, aunque sin caer en apostasía), sino de otra corrupción consistente en el rechazo de las esencias y el intento posterior de convertir al sacerdote en algo distinto de sí mismo (es decir, un no-sacerdote), arrogándose sin embargo el nuevo estado la identidad del primero. Evidentemente, alterando la esencia, esa identidad se convierte en algo puramente verbal.

En cuanto a las estadísticas, conviene recordar las dos formas en que tuvo lugar el abandono del sacerdocio (inadmisible en cuanto sacramentalmente ordenado): por dispensa de la Santa Sede, o por arbitraria y unilateral ruptura. Esta segunda forma no es ninguna novedad en la Iglesia.

En la Revolución Francesa apostataron veinticuatro mil de veintinueve mil sacerdotes del clero *assermenté* y veintiún obispos de ochenta y tres, casándose diez de ellos [2] . Durante el pontificado de San Pío X no fueron pocos quienes abandonaron los hábitos por razones de fe o por deseo de independencia. Pero hasta el Concilio el fenómeno era esporádico; cada caso suscitaba interés o escándalo, y el *défroqué* se convertía en sujeto literario. La peculiaridad de las defecciones en la Iglesia postconciliar no proviene de la impresionante cantidad de los casos, sino de su legalización por la Santa Sede, concediendo amplísimamente la dispensa *pro gratia* que dispensa al sacerdote del ministerio pero le mantiene todos los derechos y funciones propias del laico (desactivando y haciendo insignificante el carácter indeleble de la ordenación recibida). Si rara era la reducción de un sacerdote al estado laico infligida como pena, rarísima era la concedida *pro gratia* por falta de consentimiento, algo afín al *defectus consensus* del derecho matrimonial.

Dejando a un lado los de la Revolución Francesa, escasean en la historia de la Iglesia ejemplos de obispos casados. Son casos célebres los de Vergerio, obispo de Capo d'Istria, en tiempos del Concilio de Trento; De Dominis, arzobispo de Split, en tiempos de Pablo V; Seldnizky, obispo de Breslau,

[2] AUL CHRISTOMF., *Les choix du clergé dans les Révolutions de 1789, 1830 et 1848*, Lille 1975, t. 1, p.

bajo el pontificado de Gregorio XVI; y después de un siglo, mons. Mario Radovero, auxiliar de Lima, ya padre del Vaticano II (CR, 23 de marzo de 1969).

7.2. La legitimación canónica de la defección sacerdotal

La novedad del fenómeno de la defección sacerdotal no está tanto en su gran número (enormemente desproporcionado con respecto al del período preconciliar) como en la variación en el modo con que fue contemplado y tratado por la Iglesia [3] . En realidad no hay ningún hecho en la historia que puntualmente no se encuentre ya en el pasado. Por eso bien puede afirmarse según un dicho del comediante latino, *Nihil est iam factum quod non factum sit prius.* Pero el elemento relevante e innovador es su estimación moral por la mente, y solamente esta estimación es indicio del curso real de la historia.

Aunque ciertamente desde un punto de vista numérico las defecciones turbaban al Papa, la práctica de la dispensa (convertida en habitual después de haber sido casi nula durante largo tiempo) ha dado otra configuración moral y jurídica al fracaso en el compromiso sacerdotal, quitándole el carácter de deserción que tuvo en otro tiempo.

Un altísimo personaje de la Curia Romana a quien correspondía por oficio habérselas con tales prácticas me confesaba cómo esas reducciones al estado laico, que entre 1964 y 1978 se hicieron anualmente por millares, eran en tiempos tan insólitas que muchos (incluso en el clero) ignoraban hasta la existencia de tal institución canónica.

De la *Tabularum statisticarum collectio* de 1969 y del *Annuarium statisticum Ecclesiae* de 1976 editado por la Secretaría de Estado, se desprende que en esos siete años, en el orbe católico los sacerdotes descendieron desde cuatrocientos trece mil a trescientos cuarenta y tres mil, y los religiosos desde doscientos ocho mil a ciento sesenta y cinco mil.

Del mismo *Annuarium statisticum* de 1978 se deduce que los abandonos fueron de tres mil seiscientos noventa en 1973 y de dos mil treinta y siete en 1978.

Las dispensas cesaron casi totalmente a partir de octubre de 1978 por orden de Juan Pablo II [4] . Aunque las defecciones hayan diezmado las tropas,

[3] La novedad consiste en la participación de la jerarquía en el movimiento contrario al celibato. Dice el Card. LÉGER, por ejemplo: *Es lícito preguntarse si no podría reconsiderarse esta institución* (ICI, n. 279, p. 40, 1 de enero de 1967).

[4] La decisión del Papa Wojtyla fue vivamente censurada por los innovadores. Véase por ejemplo la entrevista concedida por HORST HERRMANN, profesor de derecho canónico

la verdadera gravedad del hecho reside en la legitimación recibida a través de aquella abundante generosidad de la dispensa.

El derecho canónico (can. 211-4) establecía que por la reducción al estado laico el clérigo pierde oficios, beneficios y privilegios clericales, pero permanece obligado a guardar el celibato. De esta obligación se libran (can. 214) solamente aquéllos de quienes se demuestre la invalidez de la ordenación por falta de consentimiento. Pero da la impresión de que la jurisprudencia actual de la Santa Sede no deduce la falta de consentimiento a partir de las disposiciones del sujeto en el momento de la ordenación, sino a partir de las posteriores experiencias de incapacidad o de descontento moral desplegadas en la vida del sacerdote ya ordenado. Es el criterio que intentaron introducir en las causas de nulidad matrimonial los Tribunales diocesanos de los Estados Unidos, siendo reprobado e interrumpido por Pablo VI en 1977. Siguiendo tal criterio, el hecho mismo de que un sacerdote pida en un momento de su vida retornar al estado laico se convierte en la prueba de que, ya en el momento en que se comprometió, era inmaduro e incapaz de un consentimiento válido. Queda también excluida la convalidación del consentimiento inválido prevista por el can. 214, que impediría la concesión de la dispensa. En esto como en la jurisprudencia de los Tribunales americanos existe tanto un velado rechazo del valor que ante el carácter absoluto de la ley posee todo acto moral individual, como una adopción no confesada del principio de la globalidad (§§29.1-29.3). Se exoneran de responsabilidad los momentos puntuales de la voluntad, para revestir de ella a su conjunto.

Quizá la disminución de las vocaciones sacerdotales (pareja al crecimiento de las defecciones) depende en sus más profundas razones de esta frivolización del compromiso, que arrebata al sacerdocio ese carácter de totalidad y de perpetuidad que satisface (pese a los momentos amargos y difíciles) a la parte más noble de la naturaleza humana.

Como dijo Juan Pablo II, estas defecciones son *un anti-signo y un anti-testimonio, que están entre los motivos del retroceso de las grandes esperanzas de nueva vida que brotaron en la Iglesia del Concilio Vaticano II* (OR, 20 de mayo de 1979).

La crisis del clero ha dado lugar a explicaciones apoyadas en el habitual *non causas pro causis*, argumentando con lo sociológico y lo psicológico en lugar de con lo moral. La etiología del fenómeno es eminentemente espiritual y afecta a un doble orden. En primer lugar, desde un punto de vista natural, existe un rebajamiento del valor de la libertad, considerada incapaz de vincu-

---

en la Universidad de Tübingen, al semanario *Der Spiegel* de 6 de octubre de 1981: *¿Por qué tenemos que seguir formando parte de un grupo de hombres que traicionan continuamente el Evangelio del Amor?*

larse de modo absoluto a nada absoluto, y por el contrario capaz de deshacer cualquier atadura. Como es fácil de comprender, estamos ante algo idéntico o análogo al caso del divorcio. También éste se fundamenta en la imposibilidad de la libertad humana para vincularse a sí misma incondicionalmente: es decir, se basa sobre la negación de lo absoluto.

En segundo lugar, desde un punto de vista sobrenatural (además del debilitamiento de la libertad como virtud que absolutiza los propósitos y sitúa al hombre en una indefectible coherencia), hay una flexibilización de la fe: una duda acerca de ese absoluto al que se dedica el sacerdote y al que no hay dedicación auténtica si no es de *iure* absoluta.

Esta flexión, que podría enderezarse o ser enderezada, resulta sin embargo reforzada a causa de la dispensa otorgada por el Superior. Se cae en un círculo vicioso creyendo que la virtud flaquea precisamente a causa de lo que podría sostenerla y gobernarla.

Dicha praxis indulgente y generosa causaba escándalo en sí misma como síntoma de debilidad moral y de un decadente sentido de la dignidad personal, y también al compararla con la condición de los laicos, ligados por la indisolubilidad del matrimonio; por eso fue interrumpida rápidamente por Juan Pablo II.

Además, la Congregación para la Doctrina de la Fe, con un documento fechado el 14 de octubre de 1980 y publicado en *Documentation catholique* (n. 566, octubre de 1980) y en *Esprit et vie* (1981, p. 77), promulgó una disciplina restrictiva que reduce a solamente dos puntos los motivos de dispensa: la falta de consentimiento en el acto de la ordenación, y el error del Superior en la admisión a ella.

7.3. Intentos de reforma del sacerdocio católico

Ninguna de las múltiples tentativas de reforma del sacerdocio que resuenan en el gigantesco aparato de megafonía de la opinión pública tiene ni siquiera un *fumus* de novedad: circulan a lo largo de toda la historia de la Iglesia.

Generalmente son propuestas con consciente espíritu heterodoxo, como en el caso de los Cátaros, los Husitas o Lutero; pero otras veces se trata de una ingenua aberración de fe, como la del célebre cardenal Angelo Mai (no tan buen teólogo como filólogo) [5] , quien habría querido que se concediese a todo el clero la facultad de solicitar la desvinculación del orden sagrado a

[5] Ver *Nuova Antologia*, enero 1934, p. 80, *Memorie de Leonetto Cipriani.*

cualquier edad. Todos los motivos subyacentes a la reforma del sacerdocio se resuelven en el rechazo de las esencias y en un impulso de trasgresión de ese límite que las circunscribe y, circunscribiéndolas, las determina y las hace ser.

Se lamenta hoy día que el sacerdote viva en un estado de inferioridad y de imperfecta responsabilidad, y se pide que *se le restituya la facultad de determinar su propia situación* concediéndole la facultad de contraer matrimonio, de trabajar en una oficina, de publicar libros, de manifestar sus propias opiniones, etc. [6] Esta última reivindicación es contraria a la realidad: la libertad de expresión del clero católico jamás ha sido tan amplia, fácil y resonante como ahora. Pueden los sacerdotes publicar libros sin previa licencia de su obispo, hacer declaraciones, celebrar congresos de protesta, hablar en la radio y en la televisión, echarse a la calle a manifestarse contra los decretos del Papa, o mezclarse con los no creyentes y figurar al lado de ellos en sus andanzas. El rápido alejamiento de la disciplina canónica ha sido solícito y fructuoso. Y debe señalarse además cómo bajo la capa de autoridad recibida en la ordenación, muchos sacerdotes predican como kerygma evangélico y doctrina de la Iglesia sus fluctuantes y meteóricas opiniones propias: es decir, se predican a sí mismos o algo de sí mismos. Consuman así un abuso típicamente clerical y bien conocido en la historia, ejercitado en tiempos por la confusión de lo político con lo religioso, pero hoy día a causa de un alejamiento de la doctrina y con el objetivo de reformar el dogma y dislocar las estructuras de la Iglesia.

Por consiguiente, no solamente tienen los sacerdotes la autoridad que les compete en virtud de su ordenación, sino que *in actu exercito* la amplían más de la cuenta atribuyendo a su ministerio esa autoridad indebida con la cual tratan de revestir sus opiniones privadas.

Conviene observar también que la reivindicación por parte del sacerdote de una más amplia facultad *para determinar su propia situación* (¿pero acaso hay alguien que pueda conseguir tal cosa?) supone un debilitamiento de la fe y consiguientemente del concepto de la dignidad sacerdotal. Quien tiene el poder de producir sacramentalmente el cuerpo del Señor y de absolver los pecados transformando el corazón de los hombres, ¿cómo puede sentirse inferior y carente de una responsabilidad completa, si no es porque padece un oscurecimiento del intelecto y un eclipse de la fe? Este sentimiento de inferioridad nace de haberse despojado el sacerdote del sentido esencial del sacerdocio (dar lo sagrado a los hombres), tomando como modelo para el estado sacerdotal el otro estado en que el hombre busca su propia realización

[6] Son las propuestas del congreso de laicos y sacerdotes reunido en Bolonia, citado por el periódico *La Stampa* del 28 de septiembre de 1969.

y promoción en el mundo.

7.4. Crítica de la crítica del sacerdocio católico. El P. Mazzolari

Dicen que el sacerdote sufre porque está en medio de un mundo indiferente y hostil que no es receptivo a su actuación y pasa a su lado sin encontrarse con él. ¡En verdad no convienen al sacerdote contemporáneo las palabras del Salmista que inauguraron el Concilio Vaticano I: *Euntes ibant et flebant mittentes semina sua, venientes autem venient cum exsultatione portantes manipulos suos* (Ps. 125, 6) [7] . Los sacerdotes del presente siglo sufren al ir a sembrar y sufren cuando regresan, porque no existen para ellos los racimos que alegran el corazón. Ciertamente la posición del sacerdote es difícil, pero se trata de una dificultad primordial y constitutiva; ni los Apóstoles tuvieron otra, ni otra les fue prometida. Y es chocante que se haga un problema de esta distancia entre el sacerdocio y el mundo, para acusar luego de triunfalismo a aquellos siglos de gran fe en los cuales esa distancia no se sentía de tal forma; no porque no existiese, sino porque quedaba absorbida en la armonía general del mundo humano.

El P. Mazzolari observa que *el sacerdote padece por tener que predicar palabras más elevadas que su vida, y que le condenan.* Pero ésta no sólo es la condición constitutiva del sacerdote ante la ley moral, sino la de todos los hombres, y lo mismo vale para la ley evangélica. Basta reconocer la distinción entre el orden ideal y el orden real (necesaria para la moralidad, que es la unión tendencial de ambos órdenes) para comprender cómo nadie puede predicar las verdades morales a título personal; nadie posee una virtud comparable a la elevación de la doctrina. Apoyar la predicación moral sobre una base distinta al título de la verdad supondría querer medir la validez de la predicación por la perfección del predicador, como suponía la herejía de Juan Hus.

De este modo la predicación sería imposible. Si la acreditación del sacerdote para predicar fuese una altura moral comparable a la doctrina, hasta el sacerdote más santo se abstendría de hacerlo. Sin embargo, *es necesario que muchos, más bien todos, prediquen una moral superior a sus acciones. El ministerio hace que hombres débiles y que en la realidad ceden alguna vez a las pasiones prediquen una moral austera y perfecta.*

Nadie puede acusarlos de hipocresía, porque hablan por misión y por con-

[7] Irá, es cierto, llorando el que lleva el zurrón de la semilla, mas volverá radiante de contento trayendo sus gavillas.

vencimiento y confiesan implícitamente (y alguna vez explícitamente) estar lejos de la perfección que enseñan. Por desgracia ocurre alguna vez que la predicación desciende al nivel de las costumbres; pero esto es un inconveniente: sin el ministerio, sería un sistema [8] . La inadecuación presente en la vida del sacerdote es sólo un caso de la inadecuación presente en la vida de todos los hombres con respecto al ideal. Y la consecuencia que debe extraerse es la humildad, no la angustia de la soberbia. Por otro lado, tampoco desaparece la parte humana del sacerdote, ya que en el ejercicio del ministerio se despliegan sin impedimento todos los talentos, todo el celo, todos los valores del individuo: en fin, todo aquello que constituye el mérito. ¿No hay acaso en la historia de la Iglesia infinitos conceptos de la belleza, empresas de caridad, u obras de doctrina, que dejan un espacio anchísimo a la actuación de la persona incluso si no le es permitido predicarse a sí misma? ¿Dónde ha acaecido tan frecuentemente como en la Iglesia que el nombre de un individuo acabase bautizando a enteras corporaciones de hombres con puntos de vista, objetivos, y acciones comunes?

7.5. Sacerdocio universal y sacerdocio ordenado

El sentido de la crítica planteada contra el sacerdocio histórico de la Iglesia (que es el sacerdocio como tal) consiste en desconocer las esencias y reconducirlo todo a funciones de naturaleza puramente humana. El dogma católico atribuye al sacerdote una diferencia con el laico no sólo funcional, sino esencial y ontológica, debida al carácter impreso en el alma por el sacramento del orden. La nueva teología, sin embargo, reavivando antiguas pretensiones heréticas que confluyeron después en la abolición luterana del sacerdocio, oculta la distancia existente entre el sacerdocio universal de los fieles bautizados, y el sacerdocio sacramental que solamente pertenece a los sacerdotes.

Por el bautismo el hombre es agregado al Cuerpo Místico de Cristo y consagrado al culto divino mediante una participación en el sacerdocio de Cristo, único que prestó a Dios el debido culto en modo perfectísimo. Pero además del carácter bautismal, el sacerdote recibe en la ordenación un ulterior carácter que es como la reimpresión del primero. Gracias a la ordenación se hace capaz de actos *in persona Christi* de los cuales los laicos son incapaces; los principales son la presencia eucarística y la absolución de los pecados. La tendencia de la nueva teología consiste en disolver el segundo sacerdocio en el primero y reducir al sacerdote al estatuto común del cristiano. Según

[8] ALESSANDRO MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica*, ed. cit., vol. III, p.

los innovadores, el sacerdote tiene una función especial, como la tiene todo cristiano en la diversificada comunidad de la Iglesia.

Esta función especial es conferida al sacerdote por la comunidad y no implica ninguna diferencia ontológica respecto al laico, *ni el ministerio debe ser considerado como algo superior* (CIDS, 1969, p. 488). *La dignidad del sacerdote consiste en haber sido bautizado como cualquier otro cristiano* (CIDS, 1969, p. 227). Se niega así la distinción entre las esencias, rechazando el sacerdocio sacramental y haciendo del cuerpo de la Iglesia (orgánico y diferenciado) un cuerpo homogéneo y uniforme [9] . En el libro de R. S. Bunnik, buen ejemplo del pensamiento predominante en la Iglesia holandesa y en sus institutos de formación teológica [10] , la tesis está desarrollada *ex professo. El sacerdocio universal se impone como una categoría básica del pueblo de Dios, mientras que el ministerio particular no es sino una categoría funcional* y es *una necesidad sociológica que proviene de abajo.* Del hecho de ser el sacerdocio universal la base del particular (lo es, puesto que el ordenando debe estar bautizado), el teólogo holandés pasa a negar que la ordenación sitúe al hombre en una base distinta de la cual emanen actos imposibles para la base bautismal, la cual proporciona una capacidad activa para ciertos actos, pero para otros solamente otorga una capacidad pasiva, como la de recibir la Eucaristía y el orden sacerdotal.

El paralogismo sobre el sacerdocio se duplica con el paralogismo sobre la posición de la Iglesia en el mundo. Así, dice que *la Iglesia del Concilio descubre progresivamente que en última instancia la Iglesia y el mundo componen una única e idéntica realidad divina.* Aquí se presentan las esencias disueltas y confundidas: en primer lugar, la del sacerdocio ordenado confundida con la del sacerdocio bautismal, y luego la de la Iglesia sobrenatural teándrica confundida con la sociedad universal del género humano indiferenciado.

---

[9] Inequívoca y ostensible es la posición de Mons. RIOBÉ, obispo de Orleans, que en una declaración de la Conferencia episcopal francesa publicada en *Le Monde* de 11 de noviembre de 1972, propone la institución de laicos que ejerciten por encargo de la comunidad y con el consentimiento del obispo, aunque sólo temporalmente, las funciones del sacerdote ordenado

[10] *Prétres des temes nouveaux*, traducido del holandés por Denise Moeyskens, Tournai 1969 (edición original en Ed. Casterman, Amsterdam 1969). Los pasajes citados están en las pp. 64 y 43. La tesis que sostiene es la del P. SCHILLEBEECKX.

7.6. Crítica del adagio «el sacerdote es un hombre como los demás»

La confusión teológica se ha convertido en un lugar común de la opinión popular, en parte causa y en parte efecto de la doctrina de algunos autores muy difundidos. Según esta opinión, el sacerdote es un hombre como los demás. La afirmación es superficial y falsa, tanto en sentido teológico como en sentido histórico. En sentido teológico, porque va contra el dogma del sacramento del orden, que unos cristianos reciben y otros no, quedando así diferenciados ontológica y, por tanto, funcionalmente.

En sentido histórico, porque en la comunidad civil los hombres no son iguales, salvo en la esencia: y eso cuando es contemplada en abstracto y no en concreto, donde se encuentra diferenciada. Decir que el sacerdote es un hombre como todos los demás (no sacerdotes) es aún más falso que decir que el médico es un hombre como todos los demás (no médicos): no es un hombre como todos los demás, es un hombre-sacerdote. No todo el mundo es sacerdote, como no todo el mundo es médico. Basta pensar en el comportamiento de la gente para darse cuenta de que todo el mundo diferencia entre un médico y quien no lo es, o entre un sacerdote y quien no lo es. En unos apuros llaman al médico, en otros al sacerdote. Los innovadores, fijándose en la identidad abstracta de la naturaleza humana, rechazan el carácter sobrenaturalmente especial introducido por el sacerdocio en la especie humana, merced al cual el sacerdote está separado: *Segregate mihi Saulum et Barnabam* (Separadme a Bernabé y Saulo) (Hech. 13, 2).

De este error descienden los corolarios prácticos más comunes: el sacerdote debe hoy día aplicarse al trabajo manual, porque sólo en el trabajo puede cumplir su propio destino individual y además tomar conciencia de la realidad humana en la que leer los designios de Dios sobre el mundo. Se considera así al trabajo como fin del hombre o condición *sine qua non* de dicho fin, situando la contemplación y el padecimiento por debajo de la productividad utilitaria. Por otra parte, siendo el sacerdote un hombre como los demás, reivindicará el derecho al matrimonio, a la libertad en la forma de vestirse, y a la participación activa en las luchas sociales y políticas; y así se adherirá a la lucha revolucionaria, que convierte en un enemigo contra el cual luchar a quien, aunque sea una persona injusta, es un hermano.

Resulta infundado lamentarse porque el sacerdote esté segregado del mundo.

En primer lugar, porque está separado, como Cristo separó a sus apóstoles, precisamente para ser enviado al mundo. Y el plus introducido por la ordenación sacramental en el hombre separado era hasta tiempos recientes tan

notorio para todos que hasta las expresiones populares en lengua vernácula lo atestiguan: distinguen al hombre-sacerdote de su sacerdocio, y evitan ofender al sacerdote incluso cuando quieren ofender al hombre, sabiendo diferenciar al hombre de su hábito (tomado como signo del sacerdocio) y de *lo que él administra*: lo sagrado.

En segundo lugar, la separación del clero respecto al mundo en el sentido lamentado por los innovadores no encuentra ningún apoyo en la historia. Tanto el clero llamado secular como el regular están separados del mundo, pero en el mundo. Y para probar victoriosamente que aquélla separación del mundo no convierte al clero en algo extraño a éste, basta el hecho de que el mismo clero regular (el más separado del siglo: el hombre del claustro) es quien más potentemente difundió no sólo la influencia religiosa, sino también la influencia civil en el mundo.

Informó la civilización durante siglos; o más bien la hizo nacer, habiendo originado en su seno las formas de la cultura y de la vida civil, desde la agricultura a la poesía, desde la arquitectura a la filosofía, desde la música a la teología.

Retomando una imagen de la que suele abusarse y colocándola en su significado legítimo, diremos que el clero es el fermento que hace germinar la pasta, pero sin convertirse en ella. También, según los químicos, los enzimas contienen un principio antagonista de la sustancia que hacen fermentar.

Capítulo 8

La Iglesia y la juventud

8.1. Variación en la Iglesia postconciliar en cuanto a la juventud. Delicadeza de la obra educativa

Otros aspectos de la realidad humana también son contemplados con mirada distinta por la Iglesia posterior al Concilio. De la novedosa consideración sobre la juventud existía ya un signo indirecto en la *deminutio capitis* infligida a la ancianidad en la *Ingravescentem aetatem* de Pablo VI. Pero otros documentos expresan directamente este nuevo punto de vista.

La filosofía, la moral, el arte y el sentido común, *ab antiquo* hasta nuestros tiempos, consideraron la juventud como una edad de imperfección natural y de imperfección moral. San Agustín, quien en el sermón *Ad iuvenes* escribe *flos aetatis, periculum tentationis* (P.L. 39, 1796), insistiendo después sobre la imperfección moral llega a llamar estulticia y locura al deseo de *repuerascere*.

A causa de la debilidad de su razón, aún no consolidada, el joven es *cereus in vitium flecti* (Horacio, Ars poet., 163) y su minoría reclama un tutor, un consejero y un maestro. En efecto, le hace falta luz para darse cuenta del destino moral de la vida, así como una ayuda práctica para transformarse y modelar las inclinaciones naturales de la persona sobre el orden racional. Esta idea fue colocada como fundamento de la pedagogía católica por todos los grandes educadores, desde San Benito de Nursia a San Ignacio de Loyola, desde San José de Calasanz hasta San Juan Bautista de La Salle o San Juan Bosco.

El joven es un sujeto en posesión de libre albedrío y debe ser formado para ejercitarlo de manera que, eligiendo el cumplimiento del deber (la religión no da a la vida otro fin), se determine a sí mismo hacia ese *unum* para elegir el

cual nos es precisamente dada la libertad. La delicadeza de la acción educativa deriva de tener como objeto un ser que es un sujeto, y como fin la perfección de éste. En suma, es una acción sobre la libertad humana que no la limita, sino que la produce. Bajo este aspecto la acción educativa es una imitación de la causalidad divina, la cual según la teoría tomista [1] produce la acción libre del hombre precisamente en cuanto libre.

La conducta de la Iglesia hacia la juventud no puede por consiguiente prescindir de la oposición entre los siguientes elementos correlativos: quien es imperfecto ante quien es perfecto (relativamente, se entiende), y quien no sabe y por tanto aprende, ante quien sabe (relativamente, se entiende). No puede dejarse de lado la diferencia entre las cosas y tratar a los jóvenes como maduros, a los proficientes como perfectos, a los menores como mayores, y en último análisis al dependiente como independiente.

8.2. Características de la juventud. Crítica de la vida como alegría

También en lo referente a la juventud, la profunda teoría tomista de la potencia y el acto sirve de guía al estudioso de las realidades humanas, sosteniéndole en la búsqueda de las características esenciales de esta edad de la vida y preservándole de la desviación a la que le impulsan las opiniones hoy dominantes.

Siendo la juventud una vida incipiente, es necesario que comprenda y le sea explicado el todo de la vida, es decir: el fin en el cual la virtualidad del incipiente debe realizarse, y la forma en la cual la potencia debe desplegarse. La vida es difícil, o si se quiere, seria. En primer lugar, porque el hombre es una naturaleza débil, en combate con su finitud en medio de la finitud de los otros hombres y de la finitud de las cosas (que tienden a invadirse recíprocamente).

En segundo lugar (y esto es un dato de fe católica) el hombre está corrompido y tiende al mal. Y a causa de las malas inclinaciones, la condición de la vida humana, atraída por motivos opuestos, es una condición de milicia, o más bien de guerra, o mejor aún de asedio.

La vida es difícil, y las cosas difíciles son las cosas interesantes, porque interesante es lo situado dentro de la esencia (inter-est), dada como potencia y que quiere salir y explicitarse.

[1] Incluso según el molinismo puede decirse que la educación es una imitación de la causalidad divina, en cuanto que dispone las circunstancias favorables para la elección justa.

El hombre no debe realizarse (como se suele decir), sino realizar los valores para los cuales ha sido creado y que exigen su transformación. Y es curioso que mientras la teología postconciliar frecuenta la palabra metanoia, que quiere decir transformación de la mente, haga luego tanto hincapié en la realización de sí mismo. Seguir la pendiente es suave; castigar al propio Yo para modelarlo es áspero. Tal aspereza fue reconocida en la filosofía, en la poesía gnómica, en la política, en el mito. Todo bien se adquiere o se conquista a precio de fatiga. Los dioses, dice el sabio griego, han interpuesto el sudor entre nosotros y la virtud, y afirma Horacio: *multa tulit fecitque puer, sudavit et alsit* (Ars poet. 413). Que la vida humana es combate y fatiga era un lugar común de la educación antigua y se convirtió en símbolo de ello la letra epsilon, no la de dos brazos igualmente inclinados, sino la pitagórica con un brazo recto y otro doblado. La antigüedad formó sobre ella la divulgadísima fábula de Hércules en la encrucijada.

Hoy se le presenta la vida a los jóvenes, de un modo no realista, como alegría, sustituyendo la alegría de la esperanza que serena el ánimo *in via* por la alegría plena que lo apaga solamente *in termino*. Se niega o disimula la dureza del humano vivir, descrita en tiempos como valle de lágrimas en las oraciones más frecuentadas. Y pues con ese cambio se presenta la felicidad como el estado propio del hombre, constituyendo así algo que le es debido, el ideal consiste en preparar a los jóvenes una senda *libre de todo obstáculo y desgarro* (Purg., XXXIII, 42).

Por eso a los jóvenes les parece una injusticia cualquier obstáculo que deban salvar, y no consideran las barreras como una prueba, sino como un escándalo. Los adultos han abandonado el ejercicio de la autoridad para de este modo agradarles, porque creen que no podrán ser amados si no se comportan con suavidad y no les conceden sus caprichos. A ellos va dirigida la admonición del Profeta: *Vae quae consuunt pulvillos sub omni cubito manus et faciunt cervicalia sub capite universae aetatis ad capiendas animas* (Ez. 13, 18) [2] .

8.3. Los discursos de Pablo VI a los jóvenes

Todos los motivos de esta juvenilización del mundo contemporáneo, compartida por la Iglesia, se dieron cita en el discurso de abril de 1971 a un grupo de hippies reunidos en Roma para manifestarse por la paz. El Papa señala con alabanzas *los valores secretos* que buscan los jóvenes, y los enumera.

[2]¡Ay de las que cosen almohadillas para todas las articulaciones de los brazos y hacen cabezales de todo tamaño para las cabezas, a fin de cazar almas!

En primer lugar la espontaneidad, que al Papa no le parece en contradicción con el intento de pretenderla, pese a que si se procura la espontaneidad, ésta deja de ser tal. No le parece muy en contradicción ni siquiera con la moralidad, aunque ésta, por ser intencionalidad consciente, se superponga a la espontaneidad y pueda contradecirla.

El segundo valor de la juventud es *la liberación de ciertos vínculos formales y convencionales*. El Papa no precisa cuáles son. Además, las formas son la apariencia de la sustancia: son la sustancia misma en su manifestación, en su presencia en el mundo. Y lo convencional es lo convenido, es decir, lo que se acuerda, y es bueno si es un acuerdo sobre cosas buenas.

El tercero es *la necesidad de ser ellos mismos*. Pero no se aclara cuál es el Yo que el joven debe realizar y en el cual reconocerse: de hecho, en una naturaleza libre existe una pluralidad de ellos, modificable en todas las formas posibles. El Yo verdadero no exige que el joven se realice de cualquier manera, sino que se transforme e incluso se convierta en algo más allá de sí mismo. Además, las palabras del Evangelio no admiten interpretación: *abneget semetipsum* (renúnciese a sí mismo) (Luc. 9, 23). El Papa mismo había exhortado el día anterior a la metanoia. ¿En qué quedamos, entonces? ¿Realizarse o transformarse?

El cuarto es el impulso *a vivir e interpretar su propia época*. Sin embargo el Papa no da a los jóvenes la clave para interpretar su tiempo; ni señala que, según la religión, en la brevedad de su propio tiempo el hombre no ha de buscar lo efímero, sino el fin último que permanece a través de todo lo efímero.

Habiendo desarrollado el discurso sin ninguna explicitación religiosa, Pablo VI concluye un poco por sorpresa: *Nos pensamos que en esta búsqueda interior vuestra vosotros percibís la necesidad de Dios*. En verdad el Papa habla aquí opinativamente y no magisterialmente.

La semiología de la juventud hecha por el Papa en el discurso del 3 de enero de 1972 es aún más claramente antitética a la tradicional católica. Se describen como cualidades positivas el natural desinterés por el pasado, el fácil genio crítico, la previsión intuitiva. Estos caracteres no convienen a la verdadera psicología de la juventud, y no son positivos.

Separarse del pasado es una imposibilidad moral, histórica y religiosa: basta decir que para el cristiano toda su vida y su compromiso en la vida dependen del bautismo, que es un antecedente; y el bautismo, a su vez, de la familia, otro antecedente; y la familia, finalmente, de la Iglesia, que constituye el antecedente último.

Que la juventud tenga sentido crítico (es decir, juicio de discernimiento) es difícil de sostener si se reconoce la evolución en la formación del hombre, si se distingue el momento de inmadurez del ya maduro, y si se admite

que primitivamente el sujeto se encuentra en una situación en la cual debe convertirse en lo que todavía no es.

Finalmente, la previsión es cosa novísima en la psicología, que ha reconocido siempre en el joven un *tardus previsor* (Horacio, Ars poet. 164): alguien que ve tardíamente no sólo los acontecimientos del mundo, sino también su propia utilidad. En realidad, *temeritas est florentis aetatis, prudentia senescentis* (Cicerón, De senectute, VI, 20).

Pero el entusiasmo por Hebe lleva al Pontífice a proclamar que *vosotros podéis estar en la vanguardia profética de la causa conjunta de la justicia y de la paz* porque *vosotros, antes y más que los demás, tenéis el sentido de la justicia*, y *todos (los no jóvenes) están a favor vuestro*: éstos como triarios, los jóvenes como vanguardistas.

No es difícil descubrir en el discurso juvenilizante de Pablo VI a la Ciudad de los Muchachos una singular inversión de las naturalezas, por la cual quien debe guiar es guiado, y el inmaduro es ejemplo para el maduro. La atribución a la juventud de un sentido innato de la justicia no tiene fundamento en ninguna semiología católica. Ciertamente la conmoción de su ánimo (contagiado por el temple juvenil) inclinó al Papa hacia una doxología de la juventud. Esta misma inclinación al entusiasmo efébico le condujo en otra ocasión a cambiar la letra del texto sagrado, leyendo *los jóvenes* donde está escrito *los niños* (Mat. 21, 15), en apoyo de la afirmación según la cual *fue la juventud la que intuyó la divinidad de Cristo* (OR, 12 de abril de 1976).

8.4. Más sobre la juvenilización de la Iglesia. Los obispos suizos

Para demostrar que el culto de Hebe no es solamente algo propio del Papa, sino que está difundido en todos los órdenes de la Iglesia, no citaré las casi infinitas obras de clérigos y laicos, sino un documento de la Conferencia Episcopal suiza para la fiesta nacional de 1969. Se dice en él que *la protesta juvenil lleva consigo valores de autenticidad, de disponibilidad, de respeto del hombre, de rechazo de la mediocridad, de denuncia de la opresión: valores que, bien mirados, se encuentran en el Evangelio.*

Resulta fácil apreciar cómo los obispos helvéticos pecan de indeterminación lógica.

La autenticidad en sentido católico, no consiste en presentarse como naturalmente se es, sino en hacerse como se debe ser: es decir, en última instancia, consiste en la humildad.

La disponibilidad es en sí misma indiferente y se calificará como buena

solamente en función del bien hacia el cual el hombre se encuentre disponible.

El respeto del hombre excluye el desprecio por el pasado del hombre y el repudio de la Iglesia histórica. El rechazo de la mediocridad, aparte de pecar de indeterminación (¿mediocridad en qué?), es opuesto a la sabiduría antigua, a la virtud de resignación y a la pobreza de espíritu.

Y que *estamos en presencia de nuevas metas humanas y religiosas* es una afirmación que privilegia lo nuevo en cuanto nuevo, y olvida que no hay otra criatura nueva aparte de la re-fundada por el hombre-Dios, ni otras metas diferentes a las por Él prescritas. Ver §§5.7-5.8. Después, los obispos llegan hasta señalar a los jóvenes *como un signo de los tiempos y como la voz misma de Dios* ante toda la cristiandad contemporánea, pero ese compuesto de palabras resulta absurdo por lo desmesurado de la adulación, y aún más absurdo que el de *vox populi vox Dei*, porque hace de un movimiento en gran parte irreflexivo un órgano de la divina voluntad y casi un texto de la divina Revelación.

También va contra el principio católico de la humildad y de la obediencia alabar *que los jóvenes quieran ser protagonistas*, ya que la Iglesia no es sólo de los jóvenes ni todos ellos pueden llegar a prevalecer: este protagonismo desconoce los derechos de los demás. Reconocer a los demás es el principio de la religión, aparte del principio de la justicia.

Concluyendo este análisis de la nueva conducta del mundo y de la Iglesia hacia la juventud, notaremos que también aquí se ha consumado una alteración semántica, convirtiéndose los términos paternal y paternalista en términos despreciativos: como si la educación del padre (en cuanto padre) no fuese un ejercicio excelente de sabiduría y de amor, y como si no fuese paternal toda la pedagogía con la cual Dios educó al género humano en el camino de la salvación.

¿Cómo no ver que en un sistema donde el valor se apoya sobre la autenticidad y el rechazo de toda imitación, el primer rechazo será hacia la dependencia paterna? Por encima de los eufemismos de clérigos y laicos, lo cierto es que la juventud es un estado de virtualidad e imperfección, y no puede ser considerada como estado ideal ni tomada como modelo.

Además, el valor de la juventud existe en cuanto es futuro y esperanza de futuro, de tal modo que mengua y desaparece cuando el futuro se realiza.

La fábula de Hebe se convierte en la fábula de Psique. Si se diviniza a la juventud se la conduce al pesimismo, porque se la obliga a desear una perpetuación imposible. La juventud es un proyecto de no-juventud, y la edad madura no debe modelarse sobre ella, sino sobre la sabiduría de la madurez. Ninguna edad de la vida tiene como modelo su propio devenir hacia otra edad de la vida, propia o ajena. En realidad el modelo para cada una viene dado por la esencia deontológica del hombre, que debe ser buscada y vivida, y es

idéntica para todas las edades de la vida. También aquí el espíritu de vértigo impulsa al dependiente hacia la independencia y a lo insuficiente hacia la autosuficiencia.

Capítulo 9

La Iglesia y la mujer

9.1. Iglesia y feminismo

La acomodación de la Iglesia al mundo manifestada en la idolatrización de la juventud es patente también en el apoyo al feminismo, planteado desde sus inicios como un sistema de emancipación e igualación integral de la mujer respecto al hombre. Sin embargo, por razones estrictamente dogmáticas, dicho apoyo no ha podido llegar hasta la igualdad en el sacerdocio, excluida desde siempre por la Tradición (que es una fuente dogmática), y siendo esta exclusión de derecho divino positivo.

El mensaje del Concilio a las mujeres del 8 de diciembre de 1965 había sido muy reservado sobre la cuestión de la promoción de la mujer. Aunque aseguraba que *ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud* (n. 3), esta vocación era descrita al modo tradicional como *la guarda del hogar, el amor a las fuentes de la vida, el sentido de la cuna* (n. 5). El mensaje exhortaba además: *transmitid a vuestros hijos y a vuestras hijas las tradiciones de vuestros padres* (n. 6).

Quedaban muy claros los méritos de la Iglesia, que *está orgullosa de haber elevado y liberado a la mujer, de haber hecho resplandecer, en el curso de los siglos, dentro de la diversidad de los caracteres, su innata igualdad con el hombre* (n. 2).

El desarrollo postconciliar se salió en general de estos términos, alabando no ya la conservación de los valores tradicionales, sino los impulsos de emancipación y de igualdad.

Como todos los demás principios de la fe y de las costumbres, la imposibilidad del sacerdocio de las mujeres fue firmemente confirmada por Pablo VI en la carta al Primado anglicano (OR, 21 agosto 1971); pero a causa de dicha *breviatio manus* característica, como hemos dicho, de su Pontificado (§6.8),

las reivindicaciones feministas no fueron contradichas ni contenidas eficazmente. El III Congreso mundial para el apostolado de los laicos (Roma, octubre de 1967), entre otras instancias doctrinalmente erróneas y disimuladas por el diario de la Santa Sede como *constatación de facto del sentimiento de los laicos*, formuló un voto *para que un estudio doctrinal serio determine la situación de la mujer en el orden sacramental* (OR, 21 octubre 1967).

En Francia, una asociación llamada Juana de Arco persigue como objetivo el sacerdocio de la mujer, mientras en los Estados Unidos subsiste y opera sin escándalo del episcopado una Convención nacional de religiosas norteamericanas que exige la ordenación de mujeres. La osadía de este movimiento se hizo evidente, para estupefacción del mundo, con ocasión de la visita de Juan Pablo II a dicho país, cuando sor Teresa Kane (presidenta de la Convención) se enfrentó de improviso al Sumo Pontífice reivindicando el derecho de la mujer al sacerdocio e invitando a los cristianos a abandonar toda ayuda a la Iglesia mientras tal derecho no fuese reconocido (ICI, n. 544, 1979, p. 41).

También en la Conferencia internacional de la mujer reunida en Copenhague, el obispo Cordes, delegado de la Santa Sede, declaró que *la Iglesia Católica se alegra ahora de la sed de una vida plenamente humana y libre que está en el origen del gran movimiento de liberación de la mujer*, dando a entender que después de dos mil años de cristianismo esta vida plenamente humana le había sido negada demasiado a menudo. De hecho, todavía no puede decirse que la mujer es acogida como el Creador y Cristo la han querido, es decir, por sí misma como una persona *humana plenamente responsable* (OR, ed. francesa, 12 agosto 1980). La tendencia feminista circula por la Iglesia incluso con ostentaciones clamorosas, como la de la presidenta le la Juventud católica de Baviera, que durante la visita de Juan Pablo II renovó el gesto de la norteamericana (Rl, 1980, p. 1057).

Dos rasgos del pensamiento innovador se dibujan claramente en el movimiento: primero, la adopción del vocabulario propio del feminismo; segundo, la denigración de la iglesia histórica. Con ocasión de dirigirse a un vasto auditorio femenino, Juan Pablo II ha compartido a visión histórica propia del feminismo: *Es triste ver cómo la mujer en el curso de los siglos ha sido tan humillada y maltratada* (OR, 1 mayo 1979). Y puesto que estas palabras incluyen también (parece) a los siglos cristianos, el OR del 4 de mayo intentaba hacer una distinción a la defensiva, atribuyendo a la incoherencia de los cristianos, y no a la Iglesia, las citadas injusticias y vejaciones contra la mujer.

Pero este subterfugio no es válido, ya que en tiempos en los cuales toda la civilización estaba informada por el espíritu y las prescripciones de la Iglesia, no se puede quitar a ésta la responsabilidad de los acontecimientos (me refiero a los acontecimientos en general) de aquellos siglos; sí, puede quitárse-

le, sin embargo, hoy día, cuando la sociedad en su conjunto ha apostatado de la religión y la rechaza. Y es curioso que mientras se pretende disculpar a la Iglesia de las cosas malas del pasado, se la culpe de una crisis nacida precisamente de la defección el mundo moderno respecto a ella (§5.9)

La verdad histórica impide secundar la denigración de la Iglesia histórica; más bien obliga a refutarla. El primer gran movimiento femenino organizado fue, en nuestro siglo, Acción católica femenina suscitada por Benedicto XV, quien en audiencia concedida en 1917 delineaba sus motivos y fines: *Las nuevas condiciones de los tiempos han alargado el campo de la actividad de la mujer: un apostolado en medio del mundo ha sucedido para la mujer a aquella acción más íntima y restringida que ella desenvolvía antes entre las paredes domésticas.*

Frente a las civilizaciones antiguas, que mantenían a la mujer en la abyección mediante el despotismo masculino, la prostitución sagrada, y el repudio casi *ad libitum*, el cristianismo la emancipó de esas servidumbres execrables: santificando y haciendo inviolable el matrimonio, estableciendo la igualdad sobrenatural de hombre y mujer, enalteciendo a un tiempo la virginidad y el matrimonio, y en fin (cumbre inalcanzable para el hombre), coronando e incorporando a la especie humana por encima de sí misma exaltando a la mujer madre de Dios.

El derecho perpetuo e inviolable de la mujer en el matrimonio (derivado de la indisolubilidad) fue defendido por los Romanos Pontífices contra el despotismo masculino en ocasiones famosísimas. No voy a negar que en las célebres causas del emperador Lotario, Felipe Augusto (es memorable el grito de Ingeburga: *¡Mala Francia, mala Francia! Roma, Roma!*), de Enrique IV de Francia, de Enrique VIII de Inglaterra, o de Napoli, junto a la principal razón religiosa de la indisolubilidad imperasen de modo concurrente y subordinado (o contraoperasen) aspectos políticos.

Pero eran sólo concausas secundarias, siempre superadas por el principio firmísimo de la paridad de los sexos en el matrimonio. No hay en la historia ejemplo alguno, fuera de la Iglesia romana, de un sacerdocio alzándose con toda su fuerza moral en defensa del derecho de la mujer.

9.2. Crítica del feminismo. El feminismo como masculinismo

Hay una parte de la variación acaecida en las costumbres y en la disposición del mundo moderno que, como necesaria conformación del principio católico a las mutables accidentalidades históricas, no puede no repercutir

sobre la vida de la Iglesia: toda variación en las circunstancias repercute siempre en las costumbres, en la mentalidad, en los ritos, y en las manifestaciones exteriores de la Iglesia; pero son sólo variaciones circunstanciales, es decir, de actos y de modos que circundan la esencia de la vida cristiana, que cambian precisamente para conservar lo idéntico, y no pueden perjudicarlo.

Más arduo de discernir es en qué medida los cambios surgidos en un momento histórico dado atacan al principio, y en qué medida lo amplían y desarrollan (§2.14); y es oficio de la Iglesia preservar y a la vez desarrollar el principio, temperando el espíritu existencial de edad con el espíritu esencial de conservación, como lo enseñó Pablo VI definiendo a Iglesia como *intransigente conservadora* (OR, 23 de enero de 1972): no puede extirpar y desecar su raíz para implantarse en otra.

También en el feminismo la cuestión estriba en el principio de dependencia, que se pretende debilitar para así emancipar y desvincular lo que en la naturaleza y en la Revelación está dado como dependiente y vinculado. El catolicismo rechaza toda dependencia del hombre respecto a otro hombre. Profesa sin embargo la del hombre respecto a su propia esencia, es decir, una dependencia que excluye el principio de creatividad. Al ser esencias en cuanto tales formas divinas increadas, y al ser en cuanto existencias participación de aquéllas (puestas en acto mediante creación), en última instancia esta dependencia lo es respecto al Ser primero. El hombre consciente de ella y capaz de asumirla realiza un acto de obediencia moral al ser divino. El fondo del error del feminismo moderno consiste en que, desconociendo la peculiaridad de la criatura femenina, no se ha dedicado a reivindicar para la mujer lo que se encuentre como propio de ella mediante la contemplación de la naturaleza humana, sino aquello que parece pertenecer a la naturaleza humana considerando al varón. El feminismo se reduce por consiguiente a una imitación de lo masculino, perdiendo aquellos caracteres recogidos por la naturaleza humana a partir de la dualidad de los géneros. Bajo este aspecto, el feminismo es un caso evidente de abuso de la abstracción, origen del igualitarismo; pretende desvestir a la persona de las características impresas por la naturaleza. En último análisis, no se trata de una exaltación de la mujer, sino de una obliteración de lo femenino y su reducción total a lo masculino. Su evolución última (como se está viendo) es la negación del matrimonio y de la familia, solemnizados por aquella dualidad. La igualdad natural de los sexos no impide la peculiaridad de la mujer y mantiene su primordial destino hacia la vida interna de la familia y hacia funciones incomunicables al otro sexo.

La Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* del 15 de diciembre de 1981 de Juan Pablo II, en la cual son reasumidas las orientaciones prescritas por el Sínodo de obispos para la familia, dice en el n. 23 que debe erradicarse la mentalidad por la cual *censetur honor mulieris magis ex opere foris facto*

oriri quam ex domestico [1]

Y en el n. 25 declara que la sociedad debe estar ordenada de modo que *ut uxores matresque re non cogantur opus foris facere, necnon ut earum familiae possint digne vivere ac prosperari etiam cum illae omnes curas in propriam familiam intendunt* [2] .

El Papa recoge aquí el pensamiento al cual había hecho referencia en las oraciones por el Sínodo de obispos sobre la familia: *Est profecto ita! Necesse est familiae nostrae aetatis ad pristinum statum revocentur* [3] . E igualmente lo recoge sor Teresa de Calcuta en una entrevista en el *Giornale nuovo* del 29 de diciembre de 1980: *La mujer es el corazón de la familia. Y si hoy tenemos grandes problemas se debe a que la mujer ya no es el corazón de la familia, y cuando el niño vuelve a casa ya no encuentra a su madre para recibirlo.*

Por tanto, el feminismo es en realidad un masculinismo, que equivoca la dirección de su propio movimiento y no toma como modelo su prototipo propio, sino la masculinidad. Por ejemplo, cuando se habla de emancipación de la mujer respecto al hombre, no se entiende el respeto hacia ella por parte de él, obligándole a la fidelidad y a la castidad conyugal, sino su conducción hacia el libertinaje y las costumbres del hombre.

Y en su forma más delirante, la reivindicación emancipadora lleva ese igualitarismo contranatural no sólo hasta al repudio de una imaginaria inferioridad, sino también de las ventajas que la civilización reconoce al género femenino.

Así, son rechazadas como indicio de disparidad las consideraciones prescritas por la ley hacia las mujeres embarazadas y en periodo post-parto, la prohibición de imponer a las mujeres trabajos pesados, las pensiones sociales a las viudas (los viudos no la reciben) y en general cualquier protección especial hacia las madres de familia. Todo esto por la razón de que *este reparto tradicional de las tareas y deberes entre hombre y mujer debilita a la mujer en el mercado de trabajo* [4] . La igualdad de los desiguales es contraria a la variedad del ser creado; choca contra el principio de contradicción, pero se fundamenta en una situación de soberbia que rechaza el propio beneficio si procede de una disparidad considerada humillante (cuando por el contrario es originalidad y riqueza).

---

[1]Se considera que la dignidad de la mujer deriva más del trabajo realizado fuera de casa que del doméstico.

[2]Que las mujeres y las madres se no encuentren de hecho constreñidas a trabajar fuera de casa, y que sus familias puedan vivir dignamente y prosperar, incluso aun cuando dediquen todas sus atenciones a la propia familia.

[3]¡Es precisamente así! Es preciso que las familias de nuestro tiempo retornen a la condición inicial

[4]Rapporto della Commissione federale per le questioni femminili, Berna 1980.

9.3. La teología feminista

La pérdida de los verdaderos nombres de las cosas, el extravío doctrinal, el circiterismo histórico, o la generalizada tendencia a secundar el espíritu del siglo, han producido también una teología feminista. Esta teología (contradictoria hasta en el mismo vocablo, referido al discurso en torno a Dios) incluye al sujeto teologizante en el objeto teologizado, y hace de la mujer la luz bajo la cual deben verse las cosas de la mujer. En la teología auténtica la mujer es vista bajo la luz de la Revelación y en relación a Dios, que es su objeto formal.

El diario de la Santa Sede no se libró de la teología feminista. No me refiero al intento de eliminar el concepto de paternidad del Padrenuestro: dicha tentativa deriva de una repugnancia hacia el género gramatical masculino, comúnmente privilegiado para expresar la excelencia; a causa de análoga repugnancia, la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos ha sustituido en la liturgia la voz hombre por la voz gente. Me refiero al OR del 1 diciembre de 1978, donde se denigra a la Iglesia histórica, a la cual el feminismo contemporáneo habría revelado los valores femeninos después de dos milenios, y donde el postulado de la mujer cristiana es configurado como *solicitud de ser considerada persona* [5] *y consiguientemente poder actuar como tal: como un ser que se realiza y se expresa a sí mismo.* Evidentemente, no siempre el pensamiento precede a la palabra, y por eso no siempre lo que se dice consigue también ser algo pensable.

Que la Iglesia durante dos milenios haya honrado, catequizado, dado los sacramentos, y hecho sujeto de derechos y de canonizaciones, a seres a quienes negaba el ser persona, resulta un simple compuesto de palabras, del que si algo es posible descifrar es la ignorancia de la autora en torno a lo que es ser persona, lo que es la libertad, lo que es el fin del cristiano, y lo que es la Iglesia [6] . Más temerario aún (*Seminari e teología*, abril 1979) es el intento de una monja de introducir el género femenino en la Santísima Trinidad, convirtiendo al Espíritu Santo en una Espíritu Santa. La ignorancia histórica anima a la autora hasta la insolencia, llamando *extrañísima anomalía* y *descomunal equivocación* a la teoría trinitaria de la teología católica, al no haberse dado cuenta de que la tercera persona de la Santísima Trinidad es la Espíritu

[5] Esto se ha convertido en un lugar común, o más bien comunísimo. No hay discurso de sacerdotes o de laicos sobre la mujer en el que no se vuelva sobre la fórmula de que *la mujer se ha convertido por fin en persona y sujeto.* Por ejemplo ICI, n. 556, (1980), p. 42, *Le nouveau róle de la femme dans la famille occidentale.*

[6] Contra el absurdo y la impiedad del artículo protesté con carta del 3 de diciembre de 1978 al director del periódico que, siendo *tanquam modo genitus infans*, ignoró la tradición de veracidad y de cortesía del periódico vaticano y no se dignó responderme.

Santa; la voz hebraica traducida al griego con un neutro y al latín con un masculino sería en realidad femenina, y el Espíritu Santo de nuestra Vulgata sería un Dios-madre, una Espíritu Santa [7] .

Desde una óptica histórica, sólo la ignorancia puede encontrar nueva esta extravagancia de la Espíritu Santa. Se encuentra ya recogida por Agobardo (PL. 104, 163) y la profesaban los herejes llamados Obscenos, que hacían mujer a la tercera persona y la adoraban encarnada en Guillermina Boema. Desde una óptica teórica, causan pavor las monstruosidades lógicas y biológicas originadas por esa extravagancia. La Santísima Virgen (Mat. 1, 18) sería cubierta por la sombra de un ente de género femenino, y de ese modo Jesús nacería de dos mujeres. Y si la tercera persona es la Madre, como procede del Hijo, se tendría el absurdo de una madre originada por su hijo. Como se ve por estos argumentos teológicos de la monja, no escribir es para ella mucho más difícil que escribir.

Conviene además señalar que la introducción de la mujer en la Santísima Trinidad habría encontrado ocasión (que no se dió) y creído encontrar sufragio en un discurso del Papa Luciani, quien en torno a un pasaje de Isaías había afirmado que Dios es madre. Pero aquel pasaje habla sobre la misericordia divina y dice que Dios es como una madre, o más bien que es madre, porque *¿Puede acaso la mujer olvidarse del niño de su pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Y aun cuando ella pudiera olvidarle, Yo no me olvidaría de tí* (Is. 49, 15). Se trata de una figura poética bellísima que no supone la existencia de feminidad en Dios, sino de una ilimitada misericordia divina sobre la cual Juan Pablo II escribió después la encíclica *Dives in misericordia*. Giovanni Testori, un literato convertido que no ha abandonado el vicio de amplificarlo todo y llegar al extremo de causar escándalo, llegó a escribir que *la Virgen ha entrado en la Trinidad*. En conclusión, es evidente que la teología feminista confunde los atributos *ad intra* con los atributos *ad extra*, y asigna a la Trinidad un carácter sexual propio solamente del orden creado, el cual transportado al orden trinitario da lugar a conclusiones meramente equívocas.

9.4. La tradición igualitaria de la Iglesia

La tradición igualitaria de la Iglesia. Subordinación y primacía

[7] Conviene hacer notar que esta teología feminista en el seno del catolicismo es uno de los puntos en los que se intenta la aproximación a los no católicos. En el documento final de la asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias de 1983 en Vancouver se recogen propuestas no sólo en favor del sacerdocio de las mujeres, sino para que se defina como *Dios madre* al Espíritu Santo. Ver OR, 10 agosto 1983.

de la mujer

La igualación de la mujer al hombre (introducida hasta en la Trinidad) es menos aceptable que la superioridad afirmada por los jacobinos; éstos la deducían del relato del Génesis, donde la mujer es creada después del hombre por ser una criatura más perfecta que supone un grado de actividad creativa más avanzado [8] .

Pero todo feminismo choca contra el orden natural, el cual diferencia los dos géneros y no los subordina unilateralmente, sino recíprocamente. Esta distinción armónica no es (como algunos biólogos se atreven a sostener) un efecto puramente social que desaparecería o se invertiría al desaparecer o invertirse las tendencias sociales. Sin esa diferenciación, la naturaleza no estaría completa, porque ha sido arquetípicamente ideada en dicha dualidad.

El sentido de la soledad de Adán es el sentido profundo del propio ser (que apela a la totalidad). No voy a internarme en el aspecto metafísico de la dualidad sexual (dualidad ordenada a la unidad) ni necesito evocar el mito del andrógino, intuición de la unión conyugal. Me bastará recordar que al estar los sexos coordinados uno con otro, esa subordinación innegablemente natural en el acto conyugal [9] no supone que la identidad en el fin (la procreación o la donación personal, da igual ahora) suponga entre los dos una igualdad absoluta.

Del mismo modo, esa subordinación no supone que las funciones naturalmente diferenciadas de los dos respecto a las consecuencias y al efecto de tal acto unitivo sean moral y socialmente de igual valor. La doctrina de la inferioridad de la mujer como *masculus occasionatus* (macho castrado) no es doctrina católica, pero sí lo es la coordinación de los dos desiguales en una unidad igualadora.

Y en la unidad de los desiguales, son innegables tanto la subordinación fisiológica de la mujer, como su prioridad psicológica en el sentido inverso del orden de la atracción, pues el polen de la seducción no lo liba el hombre sino la mujer, y si el hombre es activo en el *congressus* conyugal lo es después de ser subyugado por la solicitación en la fase de *aggressus*.

Por esta reciprocidad de subordinaciones pierde todo sentido la antigua controversia (frecuente en la literatura) en torno a la mayor fuerza amatoria de uno u otro sexo, y se convierten en puras anécdotas el caso de Mesalina,

[8] Giacobini italiani, Bari 1964, vol. 11, P. 459, *La causa delle donne* (anónimo).

[9] Que en el acto unitivo el hombre es principio activo y la mujer pasivo me parece una verdad reconocida desde los antiguos y no desconocible por los modernos: el *fiasco* en la experiencia erótica existe sólo del lado del hombre, porque sólo el hombre tiene parte activa en la consumación carnal. Ver STENDHAL, *De l'amour*, París, s.a., en el capítulo dedicado al Fiasco. En OVIDIO, Amorum III, VII, se encuentra la descripción clásica del fenómeno.

el caso contrapuesto del mitológico Hércules, y el famoso decreto de la reina de Aragón [10] . Lo que haya de verdad en estos hechos reflejaría solamente predisposiciones individuales, que no alteran esa reciprocidad de influencias a que hemos hecho referencia.

La primacía de la mujer se actúa de modo peculiar en el ámbito estrictamente doméstico, y Juan Pablo II se ha distanciado explícitamente de las visiones innovadoras en el importante documento promulgado en 1983 como Carta de los derechos de la familia. El Papa enseña que el lugar natural donde se expresa la persona de la mujer es la familia, y su misión es la educación de los hijos. El trabajo fuera de casa es un desorden que debe corregirse.

El art. 10, sobre la remuneración del trabajo, establece que *debería ser tal que no obligue a las madres a trabajar fuera de casa, en detrimento de la vida familiar y especialmente de la educación de los hijos*. Y al pedir oraciones para el Sínodo de obispos sobre la familia, el Pontífice parece auspiciar una restauración del orden familiar antiguo: *Est profecto ita! Necesse est familae aetatis nostrae ad pristinum statum revocentur. Necesse est Christum consectentur*. Pero la enseñanza papal fue pronto abiertamente contradicha por el Congreso de las mujeres católicas al proclamar la tesis innovadora: *Ninguna mujer considera positivo renunciar a la experiencia del trabajo fuera de casa, ni ninguna se plantea ser ama de casa durante toda la vida* (OR, 1 abril 1984).

9.5. La subordinación de la mujer en la tradición católica

En sentido religioso, tanto la igualdad como la subordinación de los dos géneros pertenece al orden sobrenatural. Según el relato del Génesis (2, 21-2) aludido por San Pablo (I Cor. 11, 8), la mujer fue extraída del hombre para apartarle de la experiencia de la soledad, de modo que al despertar del sueño enviado por Dios se encontró siendo *hombre y mujer*. La mujer es por consiguiente secundaria al hombre en línea de creación. Está sujeta al hombre, pero no porque el hombre sea el fin de la mujer. El fin de ambos es idéntico y superior a ambos. San Pablo dice con firmeza que respecto al fin *no hay varón y mujer* (Gál. 3, 28), como no hay judío ni gentil, libre ni esclavo. No es que no existan esas cualidades con sus diferencias, sino que todos los bautizados están revestidos del mismo Cristo y en cuanto tales no

[10]Sobre Mesalina, ver JUVENAL VI, 128-130; respecto a Hércules, ESTACIO, Silv. III, 42; y en cuanto al decreto de la reina, MONTAIGNE, Ensayos (E.D.A.F., Madrid 1971), lib. III, cap. V (*Sobre unos versos de Virgilio*), p. 847.

existe entre ellos ninguna diferencia.

No hay en el orden de la gracia acepción o excepción de personas. Todos son hechos miembros de Cristo e informados de una unidad de vida. Sin embargo San Pablo prescribe la subordinación de la mujer, retomando así la ordenación primitiva del Génesis: *Mulieres, subditae estote viris sicut oportet in Domino* (Mujeres, estad sujetas a vuestros maridos, como conviene en el Señor) (Col. 3, 18), donde el verbo del original está quizá peor traducido con un predicado nominal que con uno verbal reflexivo, porque el sentido más cercano al griego (someteos) es someteos por vosotras mismas [11] . Y es notable que el texto indique también modo y límite de la sujeción, que ha de ser *in Domino*: es decir, ha de tener por norma la servidumbre debida a Dios, que es servidumbre liberadora. Y si *in Domino* se enlaza con *subditae stote*, entonces está indicada la razón suprema de sujetarse al marido, que ciertamente no es el marido, sino el primer principio de toda obediencia.

La libertad cristiana no es liberación de todo orden y subordinación, sino elección del orden al que someterse. Y como explica Ef. 5, 22, esa sujeción al marido es una sujeción al Señor [12] . Es difícil reducir la subordinación de la mujer al hombre a contingencias puramente históricas, como suele hacerse, siguiendo esquemas de historiografía marxista, como toda cuestión e institución católica que desagrada al siglo.

No solamente tiene su origen en la legislación divina de los inicios de la humanidad. Ni solamente se funda en la diversidad de la naturaleza de los dos sexos, uno marcado por el sello de las virtudes de gobierno y movido por el instinto de la procreación, otro marcado por el sello de la dirigibilidad y de la adhesión al marido.

También la recalca la Revelación en el texto de I Cor. 11, 3, en el cual el carácter no servil de la sujeción está asegurado por una gradación de entidades teológicas, diciendo el Apóstol que ésta sucede porque *la cabeza de todo varón es Cristo, y el varón, cabeza de la mujer, y Dios, cabeza de Cristo.*

La subordinación se encuentra esculpida en la naturaleza, no contemplándola en su abstracción genérica, sino reconociéndola con la impronta de los dos sexos. Negar su consistencia es una vez más efecto de una abstracción viciosa y falaz, que después de haber desvestido a los seres de sus notas especificantes e individuantes, se encuentra delante de una esencia genérica

[11] Por otra parte, no se puede olvidar cuando Ef. 5, 21 dice que los cónyuges están *recíprocamente subordinados*, como advierte Juan Pablo II en el discurso del 13 de agosto de 1982.

[12] Decisivo a este propósito es Ef. 5, 24, donde la sujeción de la mujer al marido está ejemplarizada sobre la de la Iglesia a Cristo: *así como la Iglesia se sujeta a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo.*

y la toma como si fuese una realidad.

En verdad lo es, pero no con esa forma abstracta, sino con la forma individual y concreta. Y tomando la abstracción como un hecho, se derivan de ella títulos de derecho, los cuales por el contrario derivan de hechos reales: por ejemplo, el derecho del trabajador a su sueldo no deriva de ser hombre, sino de ser circunstancialmente trabajador.

Se podrá oponer que históricamente la posición de la mujer en la Iglesia fue a veces de subordinación, más de sierva que de socio. Se podrán así aducir algunos juicios envilecedores de Padres de la Iglesia (sobre todo de la Iglesia griega) y algunas discriminaciones litúrgicas. Entre las primeras está el célebre pasaje de Clemente de Alejandría (Paedagogus 2): *Toda mujer debería morir de vergüenza ante el pensamiento de ser mujer*. Entre las segundas no se puede incluir la exclusión del sacerdocio, porque es de derecho divino positivo.

Una de las discriminaciones más visibles y notorias era la exclusión de las mujeres del presbiterio, que duró hasta la reciente reforma litúrgica, pero que no puede considerarse como una discriminación debida al sexo, ya que fue mantenida (por San Carlos, por ejemplo) incluso respecto a los soberanos; expresaba la contraposición entre sacerdotes y laicos, no entre hombres y mujeres. Discriminaciones ciertamente concernientes al sexo son sin embargo las que en siglos lejanos gravaban más a la mujer que al hombre en la penitencia impuesta por el mismo pecado, y la que alejaba a la mujer de la Eucaristía en determinados ciclos.

Pero algunas de estas discriminaciones están conectadas con la idea (acogida también en el Viejo Testamento) de la impureza producida por ciertos hechos fisiológicos a los que se consideraba inseparables de una impureza moral, en la cual por otra parte están en ciertos casos unidos hombre y mujer.

9.6. Apología de la doctrina y de la praxis de la Iglesia en torno a la mujer

Para hacer un juicio de esta presunta inferioridad de la mujer en la Iglesia conviene tener presentes dos consideraciones.

La primera es que la desigualdad natural de la que hablamos en §9.5 puede motivar un distinto reconocimiento de derechos que competen a los dos, y esto sin daño alguno de esa superior igualdad, tan claramente exaltada por el mismo Clemente de Alejandría: *No hay más que una única e idéntica Fe para hombre y mujer; existe para ambos una única Iglesia, una única modestia, un único pudor. Iguales son los alimentos, el matrimonio, la respiración, la*

vista, el oído, el conocimiento, la esperanza, la obediencia, el amor, la gracia, la salvación, la virtud (Paedagogus 1, 10). Los derechos particulares de todo sujeto no derivan de su esencia abstracta (como sí lo hacen los comunes), sino de la esencia concretada y circunstanciada existencialmente: es decir, de los hechos.

Conviene además considerar la historicidad de la Iglesia y su perfeccionamiento tanto en cuanto a las cosas que creer como en cuanto a lo agible. Si bien la ortodoxia y la ortopráxis son inmutablemente otorgadas desde el principio, se determinan, explican y especifican en una multitud de aplicaciones que forman un proceso temporal.

En cuanto a la ortodoxia, por ejemplo, es manifiesto que la noción clara y plena de la dignidad y pureza de la Virgen es posterior a la noción indistinta y perfecta que de ella tuvo la Iglesia primitiva y a la que tuvieron los mismos Apóstoles [13] . Y paso por alto hablar del dogma de la gracia, de la infalibilidad pontificia, de la Asunción, y de tantos otros puntos de fe que la Iglesia del siglo XX posee en forma mucho más explícita y distinta que la Iglesia antigua.

Y lo que ocurre con la ortodoxia, ocurre con la ortopraxis. La Iglesia católica siempre ha mantenido el principio de la igualdad axiológica y teleológica de los dos géneros, gracias a la cual la distancia natural (no la causada por la corrupción y la concupiscencia) y la conveniente subordinación se resuelven en la igualdad.

Éste es el elemento inamovible de la doctrina. Pero las consecuencias de las que el principio está preñado salen a la luz por efecto de un desarrollo histórico de la inteligencia, y las deducciones que se deben derivar fluyen poco a poco a través de retrasos y desviaciones; y máxime si son deducciones remotas, tanto más difíciles de encontrar cuanto más alto era el principio. La esclavitud, por ejemplo, queda superada por la absoluta igualdad del destino moral y por la filiación espiritual de los cristianos, incluso aunque la esclavitud se mantuviese en las leyes civiles.

Pero la exigencia inmanente de esa igualdad requiere que desaparezca. Y de hecho la religión retiró poco a poco la esclavitud hasta de su subsistencia en las leyes civiles.

La opinión sobre la abyección y el envilecimiento de la mujer por obra de la religión se ha convertido en lugar común en las publicaciones innovadoras; y es ampliamente compartida por quien concede sin pruebas históricas o filosóficas que la mujer ha tenido en los siglos pasados un status de objeto, ha sido privada de la personalidad, y además tiene la culpa de ello por no haber reflexionado sobre su propia servidumbre y haberla aceptado [14] .

[13]No concedo la sentencia inverosímil según la cual los Apóstoles conocían perfectamente las verdades de fe (después gradualmente reconocidas), pero no las manifestaron.

[14]Ver el cuaderno *Sulla condizione femminile* de *Vita e pensiero* de mayo-agosto 1975.

La verdad es que aquí, como en muchas otras partes del pensamiento contemporáneo, se ha utilizado una sinécdoque historiográfica (aislando una parte y tomándola como el todo). Hay tiempos en el ciclo histórico de la Iglesia en los que, oscureciéndose los principios, se duda también de las deducciones lógicas que deben extraerse de ellos. Entonces, la praxis en primer lugar, y después en menor grado la teoría, caen en deducciones ilegítimas que el principio rechaza y condena.

Pero al principio hay que pedirle cuentas de sus consecuencias legítimas, no de las que las pasiones del hombre extraen arbitrariamente. Ahora bien, los siglos en los que más importancia tuvo la religión son igualmente los siglos en los que la dignidad de la mujer era reconocida y su influencia sobre el mundo se desplegó más ampliamente.

9.7. Elevación de la mujer en el catolicismo

Paso por alto las santas mujeres a las que en sus cartas San Pablo presta nominalmente tantos honores. Paso por alto la preeminencia de la Magdalena en el anuncio de la Resurrección. No entro en un discurso que sería casi infinito: el del orden de las vírgenes y de las viudas dentro de la comunidad eclesial, un orden cuya elevación moral y religiosa celebran con escritos a propósito todos los Padres, desde Tertuliano a San Agustín.

El discurso, aparte de infinito, resultaría difícil, porque la mentalidad moderna no tiene alas para elevarse a ese punto de vista en el que se aprecia lo estimable y se admira la exquisitez de la virtud. Mencionaré sin embargo el importante papel que tuvieron en la evolución del mundo cristiano en Oriente y Occidente mujeres virtuosas en el trono imperial, como Elena y Teodora II. Más tarde (en tiempos en que se redujo la barbarie a la mansedumbre y la civilización), mujeres como Teodolinda, Clotilde o Radegunda, tuvieron más influencia que ninguna mujer moderna [15] .

Este supuesto es profesado desde las primeras páginas y además su tratamiento está embebido de freudismo, marxismo e historicismo. Se cita a autores heterodoxos, se olvida toda la tradición católica y se ignora a San Agustín y a Santo Tomás. También el lenguaje es extravagante a causa de circiterismos de toda clase. Ver también el OR de 4 mayo 1979, donde concede que la mujer fue en el pasado universalmente maltratada. De este modo, lo que era un lugar común verdadero (que el cristianismo elevó a la mujer) cede ante un lugar común falso (que la envileció).

[15]Conviene recordar que hubo mujeres que tuvieron relevancia e influjo en la vida de Atenas, y que Epicuro admitió a mujeres en su escuela. Pero la cosa causaba estupor, y todavía tres siglos después CICERON, *De nat. deorum* I, XXXIII, 93, aludiendo a los escritos de Leontium, discípula de Epicuro, escribía: *Leontium contra Theophrastum scribere ausa est, scito fila quidem sermone et attico, se tamen* .... Este hecho no impide

El perfeccionamiento de la mujer llegó a un grado singular en los monasterios de Francia y Alemania, tanto en el orden de la cultura intelectual como en el regimiento de la comunidad. Durante el florecimiento carolingio, el primer tratado de pedagogía lo escribió una mujer (Duoda), no un hombre.

Más tarde, en los grandes monasterios donde germinaron todas las formas de la civilización, también por obra de mujeres llegó la cultura a una alta perfección. Eloísa (siglo XIII), abadesa del Espíritu Santo, enseña a sus monjas griego y hebreo, renovando la didascalia de San Jerónimo en Roma y Belén; Hildegarda (siglo XII), abadesa de Bingen, escribe de historia natural y de medicina; Roswitha, abadesa de Gandersheim, compone comedias latinas y las hace representar. Son pruebas de una elevación paritaria de la mujer, en modo alguno esporádica. Especial atención merece la participación de la mujer en las asambleas medievales, donde tuvieron gran parte en la promoción de la dulcificación de las hostilidades guerreras y en la introducción de las treguas de Dios. Hasta qué punto estuviese avanzada la igualación sobresale en modo singular en el hecho de que en los monasterios gemelos de hombres y mujeres, más de un vez el regimiento unitario de la comunidad estaba confiado a mujeres [16].

Aunque vinculado a título censitario, como estaba vinculado el de los hombres hasta nuestro siglo, la participación de las mujeres en las asambleas de comunes (únicas asambleas populares del pasado, estando gobernados los grandes asuntos nacionales por los soberanos) no fue rara hasta el siglo XIX. Y sólo el envilecimiento de la condición femenina causado por el advenimiento de la economía utilitaria e industrial y por la concomitante descristianización de las masas pudo traer consigo la reducción de la participación política de la mujer. Pero conviene recordar que las mujeres tenían derecho de sufragio en las comunidades municipales de Austria, en Suiza, e incluso en las Legaciones pontificias.

La exaltación más grande con la que se enalteció a la mujer en la Edad Media cristiana tuvo lugar con la poesía cortés, a la que hace referencia la obra teórica de Andrea Capellano.

La poesía cortés reflejó todo un complejo de sentimientos y de costumbres fundados sobre la delicadeza de pensamiento, el respeto y la fidelidad. El amor cortés se extravió tal vez en forma de dilección desencarnada u, opuestamente, de la opuesta pasión erótica; pero en su conjunto es una prueba del alto

---

la generalizada abyección de la mujer en las sociedades paganas, denunciada por todos los Padres.

[16] Al igual que los hombres, en los monasterios las abadesas ejercían una jurisdicción casi episcopal: la totalidad del legítimo gobierno espiritual y temporal en el propio territorio. Ver la importante obra de ADRIANA VALERIO, *La questione femminile nei secoli* X-XII, Nápoles 1983.

sentimiento que genera en la civilización medieval la contemplación de lo femenino.

Una cumbre aún más alta alcanzó el motivo de la mujer angelical en la escuela poética siciliana y en el *dulce stil nuovo*. La Divina Comedia exalta lo femenino en la Virgen María y Beatriz, y a las *benditas mujeres* del preludio como el trámite excelso de la elevación espiritual del hombre y virtud que le otorga la salvación.

Si no se ignora el valor de la poesía en aquellos siglos, es imposible desconocer la dignificación y magnificación de la mujer llevada a cabo por la religión.

Es cierto que la separación del amor respecto de la relación personal y el matrimonio (determinada por la exaltación de lo femenino en sí mismo) inclinaba a la desviación neoplatónica incompatible con el realismo cristiano, pero el fenómeno atestigua irrefragablemente que el catolicismo se mantuvo fiel a una doble verdad, adulterada por el moderno feminismo: que la mujer es axiológica y teleológicamente igual al hombre, y a la vez desigual, debiendo vivir esa igualdad axiológica según su propia diversidad.

Una nueva prueba de la paridad que el catolicismo reconoce entre los dos sexos se obtiene del influjo que sobre el gobierno de la Iglesia, sobre las orientaciones religiosas, y sobre los momentos de renovación y de reforma, ejercitaron mujeres de elevado intelecto y de vehemente inspiración mística.

Basta acudir a los nombres de Sta. Catalina de Siena, Sta. Juana de Arco, Sta. Catalina de Génova, o Sta. Teresa de Ávila, para conseguir una demostración más que suficiente de esta prestancia de lo femenino en la Iglesia.

Se olvida a las muchísimas mujeres de gran temple activo que fundaron órdenes y compañías religiosas o simplemente indujeron a los Romanos Pontífices a empresas de importancia universal (como en el siglo pasado mademoiselle Tamisier, que promovió con Pío IX los Congresos Eucarísticos). Y no mencionamos a tantas mujeres honradas por la Iglesia con la canonización, ni a aquéllas a quienes adornó incluso con el título de doctor de la Iglesia, como sucedió con Sta. Catalina de Siena y la española Sta. Teresa.

9.8. La decadencia de las costumbres

Afín a la desviación sobre la naturaleza de la mujer es la desviación acerca de los actos de la sexualidad. Para formar un juicio recto conviene advertir que en todo género del obrar humano, pero especialmente en las costumbres, aun siendo importante la frecuencia mayor o menor de los hechos (sin tal frecuencia no hay costumbre), importa primariamente lo que los hechos son

en la mentalidad: es decir, el modo con el cual la conciencia pública los juzga.

En cuanto a la frecuencia, nadie niega que el impudor esté hoy más extendido que en el pasado, cuando los excesos eran fenómenos de capas restringidas y, cosa aún más importante, se procuraba esconderlos sin osar ostentarlos. Hoy se han convertido en el rostro de nuestras ciudades. Se puede decir que el pudor fue la característica general de los siglos pasados, mientras el impudor lo es del nuestro; y basta recorrer los tratados de amor, los libros para la educación de mujeres, las disposiciones civiles y canónicas y las *Praxeis confessariorum* (fuentes primarias en este campo) para tener certeza de ello.

Por el contrario, hoy las intimidades carecen del antiguo velo purpúreo del pudor y son propaladas, ostentadas y comunicadas hasta en las portadas de los periódicos de los que se alimenta la gente. Los espectáculos (sobre todo el cine) tienen como tema de elección las cosas del sexo, y la estética, que les da un apoyo teórico, llega a establecer que la prevaricación del límite moral es una condición del arte. De aquí se sigue una progresión puramente mecánica e *in infinitum* de la obscenidad: de la simple fornicación al adulterio, del adulterio a la sodomía, de la sodomía al incesto, del incesto al incesto sodomítico, a la bestialidad, a la cropofagia, etc.

El hecho comprobado del coito público, para encontrar el cual hay que remontarse hasta los Cínicos y que San Agustín juzgaba imposible incluso por razones fisiológicas, es quizá la prueba suprema de la realidad de la lujuria contemporánea; a no ser que se vea superada por las muestras internacionales de objetos eróticos, como aquella famosa de Copenhague en 1969, y la muestra internacional de arte pornográfico inaugurada en 1969 en Hamburgo por el ministro de Cultura.

La Iglesia asumió pronto una conducta indulgente hacia la lujuria cinematográfica. Suprimió de su propia prensa la indicación de los espectáculos que debían evitarse, justificó la supresión sosteniendo que *la moral actual es distinta del moralismo gazmoño en que no pocas veces se cayó en el pasado*, premió obras cinematográficas de estrepitosa impureza, y presentó la nueva actitud indulgente como un homenaje a la madurez del hombre moderno. Pero, como dijimos, por encima de los hechos prevalece el significado que tienen en la mentalidad de los hombres y las persuasiones profundas y tácitas por las que se mueven los juicios. Conviene por tanto que nos adentremos un poco en el fenómeno del pudor para demostrar cómo también la actual decadencia de las costumbres procede de la negación de las naturalezas y de las esencias.

9.9. Filosofía del pudor. La vergüenza de la Naturaleza

Lejos de ser un fenómeno social temporal y en vías de desaparición (reducible a la psicología y la sociología, como hacen los modernos), el pudor es un fenómeno que alcanza a la base metafísica del hombre y debe ser estudiado en antropología y en teología.

El pudor es una especie del género de la vergüenza: es la vergüenza en torno a las cosas del sexo. La vergüenza *in genere* es el sentimiento que acompaña a la percepción de un defecto, y como el defecto puede estar en la naturaleza o en la persona, existe una vergüenza natural y una vergüenza moral.

La naturaleza se avergüenza de sus propios defectos porque toda naturaleza quiere estar a la altura de la idea que tiene de sí misma; y si por fallo congénito o sobrevenido está en disonancia con ella, advierte el defecto y esa advertencia va acompañada de un sentimiento de vergüenza causada por él.

Puesto que no se da naturaleza real sino en un individuo, y por consiguiente tampoco naturaleza defectuosa si no es en un individuo defectuoso, la vergüenza de aquélla se convierte en vergüenza de éste.

Se objetará que el individuo no es culpable y no puede avergonzarse de los defectos de su naturaleza. La objeción es superficial. No importa que el individuo no sea culpable de los defectos de la naturaleza: la naturaleza se avergüenza de su propio defecto en el individuo. Los hechos más comunes de la vida lo prueban.

Nadie que esté en sus cabales presume o le resulta indiferente ser jorobado, lisiado, o ciego. Nadie considera esos defectos como normales en el hombre o en sí mismo como individuo. Y no basta observar que estos defectos están en el individuo sin culpa suya para negar que el individuo sea defectuoso y evitar la vergüenza que la naturaleza padece por ello.

Por ese motivo resulta notable el dolor y la vergüenza experimentada por el hombre a causa de su propia mortalidad, defecto radical de la naturaleza humana. Ese sentimiento, oscura o claramente experimentado, se extiende de la mortalidad a la enfermedad, a la vejez, o a todas las operaciones que suponen la mortalidad. Los actos de nutrición, generación o defecación los ejercita el hombre entre paredes y a escondidas. Filósofos y poetas grandes se han referido a este arcano.

Epicuro (que sin embargo se aplicaba a apagar en el hombre el horror a la muerte) habla de la indignación del hombre por haber nacido mortal (De rer. nat. III, 884). Horacio sabe que ante la muerte el hombre experimenta temor y cólera, porque la siente como una contradicción con su propia naturaleza:

mortis formidine et ira (Epist II, II, 207).

Gabriele d'Annunzio aborrece la vergüenza de la decrepitud y de la muerte, como el antiguo Mimnermo. ¿Qué vergüenza es ésa, si el hombre no es culpable?

La vergüenza es metafísica: es desprecio por la destrucción de un ser cuya estructura originaria rechaza la muerte; es vergüenza por un defecto que no es del individuo como tal, sino de la naturaleza. El hombre no se avergüenza ni se desprecia por no tener alas (no tener alas no es un defecto para él), sino por no ser inmortal (la mortalidad sí que es un defecto).

La profundidad del fenómeno del pudor se manifiesta también por su involuntariedad. El hombre se ruboriza de la propia y de *la ajena erranza* (Par. XXVII, 32): aun a su pesar, su rostro se inflama. No es la persona la que se avergüenza, sino la naturaleza de la persona. La frente arrugada y el rostro apesadumbrado son, en todas las naciones, signos de tristeza.

9.10. La vergüenza de la persona. Reich

Pero más profundo que el pudor de la naturaleza es el pudor de la persona, que es la vergüenza por el defecto moral del cual la persona es causa.

Su forma moral ya no es un puro sentimiento, sino un acto libre de conocimiento del propio defecto y de detestación voluntaria del voluntario defecto, es decir, de la culpa. El fenómeno del pudor resulta aún más profundo si se lo contempla teológicamente. La libido es la más amplia desobediencia que se opera en el hombre, carente de armonía a causa de la desobediencia original. Fue ciertamente una exageración, o más bien un error grave (popular, aunque no de las personas instruidas [17]), hacer del pecado carnal el pecado esencial. Sin embargo es cierto que la concupiscencia (aun no coincidiendo con el pecado) es el síntoma máximo del presente estado del hombre, pecador por naturaleza. La sujeción de la parte vidente y racional a la parte ciega e instintiva del hombre es máxima en la consumación carnal, que en su cima constituye un momento de delirio y pérdida de la conciencia, anulándose la percepción misma del significado unitivo del acto.

Considerada a la luz de la religión, la vergüenza del sexo pertenece a la esfera profunda de la realidad humana, y si se frivoliza con el pudor reduciéndolo a la esfera meramente psicológica o sociológica, se niega todo el drama del amor y el sentido del combate moral.

Muy al contrario, es el signo de la escisión causada en la naturaleza humana por el pecado. A causa de tal escisión la voluntad de gobierno resulta

[17] En el Infierno y en el Purgatorio de Dante los lujuriosos están en el lugar de más leve pena, al ser portadores de más leve culpa.

gobernada, y necesita preservar su señorío moral con un combate perpetuo. No está encadenada a la concupiscencia, como quería Lutero, sino al combate contra la concupiscencia, y en este combate consigue la victoria; pero es una victoria siempre en acto, puesto que en acto es el combate.

Por tanto las doctrinas modernas enemigas del pudor olvidan el combate y celebran la lujuria como la liberación total. En la famosa obra de Reich *La revolución sexual* (Ed. Roca, Méjico 1976) se proclama que la felicidad del hombre consiste en el placer sexual, y por tanto todo impedimento a la libido debe apartarse por constituir un impedimento para la felicidad.

Siendo la prohibición moral la suprema prohibición, ya que persiste pese a toda trasgresión resurgiendo con más ímpetu a cada una de ellas, la emancipación respecto al pudor se identifica con la felicidad. De aquí procede en línea teórica la negación de todo finalismo y de toda ley en la actividad sexual, y en línea práctica la abolición del matrimonio, el coito público, los ayuntamientos antinaturales, la pammixis, o la minimización del vestido. En el fondo del erotismo está un concepto espurio de libertad, según el cual el dependiente desconoce la dependencia de la idealidad imperativa de la ley inscrita en el fondo de su propia naturaleza.

9.11. Documentos episcopales sobre la sexualidad

Documentos episcopales sobre la sexualidad. Card. Colombo. Obispos alemanes

Muchos documentos episcopales sobre la sexualidad no tienen ninguna profundidad religiosa: el impudor no es condenado en virtud de la prevaricación moral que implica, sino puramente como un desarreglo de la mecánica vital y como un impedimento para el desarrollo de la personalidad. No aparecen razones teológicas, no se establece ningún nexo con el pecado original, no se considera la escisión entre el hombre y la ley moral, no se adoptan ni siquiera los términos de castidad y de pudor.

El Card. Giovanni Colombo, arzobispo de Milán, en la homilía de Pentecostés de 1971 sobre el amor como principio único de la unión de los sexos, no hace mención ni del fin generativo ni de la ley divina, ni conoce otra motivación para la continencia que la maduración de la persona, fuera de la cual *la sexualidad se convierte en causa de frenos psicológicos y sequedades afectivas a veces irreparables, y por consiguiente daña y deforma el proceso de maduración personal* (OR, 5 junio 1971).

También la carta pastoral de los obispos de Alemania (OR, 18 julio 1973)

parte de una antropología que no es católica, porque afirma que *la sexualidad informa toda nuestra vida, y por ser cuerpo y alma una unidad, nuestra sexualidad determina también su sensibilidad y fantasía, nuestro pensamiento y nuestras decisiones.*

Deseando no agravar los cargos, al juzgar estas afirmaciones de los obispos alemanes quiero tener en cuenta el general circiterismo teológico del episcopado moderno, y por tanto no tomo rigurosamente los términos utilizados. Pero la antropología aquí subyacente está lejos de la antropología católica (en cualquiera de sus escuelas), según la cual *sexus non est in anima* (el sexo no está en el alma) (Summa theol. Supp. q. 39, a. 1).

La forma de toda la vida no es la sexualidad, sino la racionalidad. La definición clásica, asumida en el Concilio Lateranense IV, es que *anima rationalis est forma substantialis corporis*, es decir, el principio primero que da el ser a todo el individuo humano.

Por tanto, decir que la sexualidad determina el pensamiento y las decisiones de la voluntad es una afirmación contraria a la espiritualidad del hombre. Ésta consiste propiamente en que el alma que informa al cuerpo es una actualidad que no se agota informando el cuerpo, sino que subsiste como forma. De esta facultad emergente de la materia proviene la aptitud para lo universal, y con ella la elección libre, que alcanza a la universalidad del bien y no se restringe sólo a los términos de lo particular. Si la sexualidad determina la decisión, la decisión no puede ser libre [18] .

Posteriormente, en un pasaje del documento se invierten la ética y la ascética del pudor; se trata de aquél en el cual al condenar las relaciones prematrimoniales se abandona la cautela (tan predicada en el pasado) acerca de las ocasiones próximas de pecado, y se defiende la familiaridad entre los sexos, como si ponerse en tentación fuese síntoma de madurez moral.

Incluso si subsiste el peligro de que estos encuentros desemboquen en relaciones sexuales y conduzcan a un vínculo prematuro, no es justo rechazar o intentar evitar este pequeño avance en la maduración de la capacidad de amor de los hombres.

Resultan implícitamente eludidos dos principios de la moral de la Iglesia. El primero es teológico: al haber perdido la naturaleza la integridad a causa del pecado original, y por consiguiente habiendo perdido su señorío la parte más elevada del hombre, la debilidad ante las solicitaciones sexuales es la condición misma del hombre. El segundo punto es propiamente moral: ciertamente, aproximarse al pecado sin caer en él no significa haber caído en ese

[18] A este respecto se podría decir que la facultad sensitiva, la facultad nutritiva y la facultad respiratoria informan toda la vida. No es así, sino que la integran con varios grados axiológicos de los cuales el que caracteriza al hombre es el racional.

pecado; y no es pecado por ese motivo, sino por la soberbia y la presunción de no caer, implícitas en la conducta de quien se arroga una fuerza moral capaz de contrapesar todo impulso contrario a la ley. La máxima *salus mea in fuga*, que presidió la ascética católica, parece aquí olvidada y pospuesta a la idea de la madurez personal y de la educación para el amor.

Capítulo 10

Somatolatría y penitencia

10.1. La somatolatría moderna y la Iglesia

Si bien se considera frecuentemente a la sexualidad como la forma misma de la persona humana, mucho más general es secundar el culto de la corporeidad, convertido por la civilización contemporánea en una parte significativa de la vida del hombre. Sé bien que el culto del vigor y de la belleza de la persona fue uno de los vínculos que unieron en la antigüedad a las ciudades helénicas en los anfictiones, y que recibieron en las fiestas nacionales su más elevada exaltación. Pero en él concurría toda la cultura de la estirpe griega, y los poetas, historiadores y dramaturgos no eran menos coronados que los atletas de la carrera o de la cesta: no hay sin embargo ningún Píndaro entre los campeones contemporáneos.

Las actitudes hoy llamadas deportivas eran una parte (sin duda importante, pero parte al fin y al cabo) de los valores celebrados en aquellos juegos; aun sabiendo esto, no puede ignorarse que la estima hacia tales valores desaparecía tan pronto como se separaban del compuesto en el que estaban integrados, y que la profesión pura del deporte era despreciada por los filósofos y objeto de burla en la comedia. Séneca, en *Epist. ad Lucilium* 88, 19, habla con desprecio de los atletas *quorum corpora in sagina, animi in macie et veterno sunt* [1] ; Epícteto sentencia que *abiecti animi esse studio corporis ímmorari* [2] ; Persío III, 86, se burla de la *juventud muscular*; y Plutarco, en *Quaestiones Romanae*, atribuye a la gimnasia la decadencia de Grecia. En la tradición de la pedagogía católica el cuidado del cuerpo formaba parte de las virtudes de ejercicio y alacridad, y se confundía (desde un punto de vista médico) con la higiene. En el difundidísimo *Manuale dell éducazione*

[1] Cuyo cuerpo está lleno de vigor y cuya alma está demacrada y en letargo

[2] Es propio de un ánimo abyecto dedicar demasiado tiempo al cuidado del cuerpo

umana (Milán 1834) del P. Antonio Fontana, director general de instrucción pública en el Lombardo-Veneto, esta indistinción es todavía perceptible: de los cuatro libros de que consta, se dedica uno entero a la educación física; pero bajo ese título se trata del alimento, del sueño, de la limpieza, y un solo capítulo, *Degli esercizi della persona*, trata sobre la educación física.

La especialización en las disciplinas, la elevación del ejercicio corporal a ser una forma especial de la actividad humana, y finalmente su celebración y apoteosis, son un fenómeno del último medio siglo.

El deporte llena la vida de los deportistas profesionales, ocupa gran parte de la actividad y casi completamente el ánimo de los jóvenes, y ha invadido la mentalidad de masas enormes para quienes no constituye un ejercicio, sino un espectáculo fuente de inflamables pasiones de competición y rivalidad. Los periódicos dedican habitualmente una tercera parte de su espacio al deporte, han creado un estilo de metáforas grandilocuentes para describir las competiciones, exaltan a gestas y héroes con las formas de la epopeya, y confunden la victoria en un partido con la conquista de la perfección de la persona.

Cuando en 1971 se enfrentaron dos púgiles por el campeonato del mundo con arrebatos de bestialidad que llegaron al insulto personal, los cronistas deportivos (algunos de gran talento) adoptaron las palabras estilo e incluso filosofía para referirse a las diversas formas de aquella única rabia semihomicida; profanaban así esas palabras de modo similar a como lo hacen con las de especulación y argumento para referirse al desarrollo de una jugada sobre el campo de fútbol.

Magistrados y autoridades exaltan en ocasiones especiales la significación espiritual del deporte y proclaman que *además de una sucesión de acciones disciplinadas dirigidas a un altísimo fin, el deporte tiene el valor de un noble certamen del pensamiento civil*, y *frente a los odios que dividen a los pueblos, sólo el deporte puede reconciliarlos y hermanarlos* [3] .

Esta exorbitancia del deporte más allá de su ámbito natural, atribuyéndose la dignidad de fuerza espiritual, no fue eficazmente refutada por la Iglesia; casi admitiendo la injusta y fatal acusación de destruir el vigor de los miembros con la carcoma del espíritu, temió no compartir (o que así lo pareciese) la exaltación de lo físico y añadió incentivos al movimiento somatolátrico del siglo; ¡como si a tal movimiento le hiciese falta su auxilio, y la pasión deportiva no estuviese ya lo bastante encendida entre los hombres! El único signo de la permanencia de la Iglesia en su actitud de reservada aprobación es la

[3]Son palabras del alcalde de una ciudad suiza en la inauguración del campo de deportes. También JUAN PABLO II, recibiendo a los futbolistas del Varese, habló de este deporte como de *una noble actividad humana* (OR, 5 de diciembre de 1982)

ausencia de sección deportiva en el *Osservatore Romano*. Pero la jerarquía ha pasado a posiciones de alabanza y participación.

Existieron siempre en la época moderna asociaciones deportivas y gimnásticas que se reunían bajo la enseña católica; pero la alusión a la religión era esa alusión genérica posible en cualquier género de actividad honesta. Hubo bancos católicos, ligas agrarias católicas, etc., pero más bien eran católicos en los bancos y en las ligas que bancos y ligas católicas.

10.2. El deporte como perfección de la persona

Los principales motivos del bautismo concedido por la Iglesia al culto del cuerpo son dos. Primero: la prestancia corpórea perseguida con los ejercicios deportivos es una condición del equilibrio y de la perfección de la persona. Segundo: al reunir a grandes multitudes diferenciadas por la lengua, el modo de vivir o la constitución política, las competiciones deportivas contribuyen al conocimiento mutuo de las gentes y a la formación de un espíritu de fraternidad mundial. Así describe estos dos motivos *Gaudium et Spes*: *Manifestaciones sportivae ad animi aequílibrium nec non ad fraternas relationes inter homines omnium condicionum, nationum vel diversae stirpis statuendas adiumentum praebent* [4] .

Pío XII expuso estos dos motivos, refutándolos o corrigiéndolos, en un importante discurso del 8 de noviembre de 1952 en el Congreso científico nacional del deporte [5] .

Las actividades del hombre se califican por su fin próximo; el deporte no pertenece a la esfera de lo religioso, pero aun siendo la conservación y el desarrollo del vigor físico el fin próximo del ejercicio corporal, dicho fin está ordenado al fin último de todos los fines próximos, la perfección de la persona en Dios. El Papa señala que entre los fines próximos del deporte está el dominio cada vez más ágil de la voluntad sobre el instrumento unido a ella: el cuerpo. Pero el cuerpo que se constituye en objeto del deporte es el cuerpo de muerte destinado a ser devuelto a la corriente de la mortalidad biológica, mientras que el cuerpo integrado en el destino sobrenatural del hombre es ése mismo, pero revestido de inmortalidad (a la cual nada añade el vigor adquirido aquí abajo).

---

[4]...manifestaciones deportivas, que ayudan a conservar el equilibrio espiritual incluso en el público, y a establecer relaciones fraternas entre hombres de todas las clases, naciones y razas.

[5]Vid. el citado volumen de *Discorsi ai medici*, Roma 1959, pp. 215 y ss.

Aquí observaré de pasada lo falsa que resulta la idea de que el ejercicio del cuerpo produce por sí mismo salud moral. Esta falsedad ya había sido denunciada por los antiguos. La frase de Juvenal *mens sana in corpore sano*, que ha pasado mutilada al habla coloquial, es en realidad una refutación del sentido que se le atribuye. No dice que un cuerpo sano implica una mente sana, sino que hay que orar a los dioses para que nos den uno y otra: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano* (Sat. X, 356). El deporte está sujeto a la ley ascética que exige la ordenación racional de la totalidad del hombre; el uso intensivo del vigor físico no puede ser el fin del deporte: si se emancipa de la austeridad (es decir, del dominio del espíritu sobre los miembros), el deporte desenfrena los instintos mediante la violencia o las seducciones de la sensualidad.

La conciencia de la propia fuerza corporal y el éxito en la competición no son el elemento principal de la actividad humana (son ayudas apreciables, aunque no indispensables), ni una necesidad moral absoluta, ni mucho menos una finalidad en la vida.

Sin embargo, la deformación general del juicio de las masas sobre este punto era tal que el Papa creyó su deber reafirmar que ningún hombre queda mermado en su realidad humana por el hecho de no ser apto para el deporte. Dada la unidad de la persona, definida por su parte superior, no se puede hablar de personalidad física y de personalidad espiritual. También quien no puede practicar deportes cumple *a pari* un misterioso designio individual de Dios [6] .

Pero esta reserva ante el deporte impuesta por la razón teológica, que distingue la fuerza física de la perfección de la persona, se abandona a menudo bajo la influencia del entusiasmo de las multitudes. Cuando tuvo lugar aquel violento combate que hemos mencionado, el OR del 20 de marzo de 1971 (bajo el título *La deslumbrante victoria de los puños*) escribía que el interés universal por tal evento *podría ser considerado en cierto modo positivo* porque *pese a todo la humanidad tiene todavía la oportunidad de reaccionar, de concentrarse sobre un valor o un acontecimiento considerado como tal.*

Es como si para el articulista el grado de actividad moral del hombre se midiese solamente por su activismo, y dedicarse a un valor o a un supuesto valor tuviesen igual carácter positivo. Es la herejía del dinamismo moderno, para el cual la acción vale por sí misma independientemente de su objeto y de su fin. Es el dinamismo que hace al autor parangonar el interés mundial por el acontecimiento pugilístico con el de la conquista de la Luna en 1969,

[6]Hasta qué punto ha avanzado después de ese discurso la mentalidad somatolárrica, se ve en el hecho de que hoy parece que los inválidos quedan injustamente privados de su perfección de personas si no practican deportes.

concluyendo que *el boxeo representa un gran momento de la vida*, con la única reserva de que *no debe ser absolutizado*.

Pero es demasiado evidente que tal reserva concierne al deporte como idea del hiperuranio, y no se refiere a la realidad del deporte en el mundo: éste tiende a su apoteosis, de la cual no quiere la Iglesia distanciarse mediante una condena.

10.3. El deporte como incentivo de fraternidad

No menos falaz es la segunda motivación de la somatolatría moderna, según la cual el deporte no sólo favorece el dominio del espíritu sobre los miembros, sino también las virtudes de lealtad y respeto entre los hombres, y por consiguiente contribuye a la concordia entre las naciones. No negaré que la forma competitiva del deporte supone una disciplina de obediencia a las reglas de la competición, generalmente observadas. En realidad ese orden prescrito a la acción en la contienda es una condición para su misma existencia, como para cualquier acción en la que concurran varios individuos: si los contendientes no las observasen, la actividad deportiva sería imposible.

Pero contra esa afirmación común se alzan situaciones de fraude, violencia e intolerancia.

De fraude, como en 1955 en Italia, cuando equipos enteros de fútbol fueron degradados por haber sobornado a jugadores de equipos contrarios para dejarse ganar; y las aún más extensas de 1980, planteadas ante la llamada magistratura deportiva.

De violencia, como en octubre de 1953 en el encuentro entre Austria y Yugoslavia, que dio lugar a una petición diplomática de excusas; en Belfast en diciembre de 1957, donde los jugadores de la selección italiana fueron agredidos por la muchedumbre y hubieron de ser protegidos por la Policía; y en el estadio de Lima en 1964, con decenas de muertos pisoteados por el gentío, enfurecido tras el encuentro con Argentina.

Por otra parte, en mayo de 1984 se reunieron en Malta los ministros de deportes de veintidós países europeos para buscar remedio a la violencia en los estadios y al fraude en la competición.

Y en cuanto al sentimiento de respeto por la persona humana, no quisiera mencionar (aunque debo hacerlo) cómo en junio de 1955 en Le Mans, habiéndose salido de la pista un vehículo provocando una matanza de espectadores, ochenta muertos no bastaron para evitar que continuase la mortífera competición. En fin, hay un hecho cuyo carácter increíble prueba el atizamiento

de odios nacionales y civiles por obra del deporte: la guerra mantenida durante varias semanas entre San Salvador y Honduras (con decenas de muertos y centenares de exiliados) por culpa de un partido de fútbol (RI, 1969, p. 659).

No obstante, el Card. Dell'Acqua, vicario del Papa para la Urbe, exaltaba el deporte en OR del 20 de febrero de 1965 y con mediocre argucia veía en la palabra *sport* un acrónimo de Salud, Paz, Orden, Religión y Tenacidad.

El documento más relevante del apoyo de la Iglesia al espíritu somatolátrico del siglo es el discurso de Pablo VI para las XX Olimpiadas de Munich, trágicamente contradicho después por los atroces acontecimientos que enlutecieron aquellos juegos.

El discurso comienza con una doxología de la *juventud sana, fuerte, ágil y bella, resucitada de la antigua forma del humanismo clásico, insuperable por su elegancia y por su energía; juventud ebria de su propio juego en el disfrute de una actividad que es fin en sí misma, liberado de las mezquinas y utilitarias leyes del trabajo cotidiano, leal y alegre en las más diversas competiciones que pretenden producir, y no ofender, a la amistad.* El Papa pasa después a la habitual celebración de la juventud como *imagen y esperanza de un mundo nuevo e ideal en el cual el sentimiento de la fraternidad y del orden nos revela finalmente la paz.* Y proclama felices a los jóvenes *porque están en un camino ascendente.* En este punto el Papa no puede abrogar ni derogar la doctrina católica, y así concluye que *el deporte debe ser un impulso hacia la plenitud del hombre y tender a superarse para alcanzar los niveles trascendentes de esa misma naturaleza humana, a la cual ha conferido no una perfección estática, sino dirigida hacia la perfección total.* La alocución terminaba con una cita del ciclista Eddy Merckx.

Esta doxología del deporte está en armonía con la declaración de Avery Brundage, presidente del Comité olímpico internacional, que explicita el sentido teológico y parateológico de la alocución de Pablo VI. Desaparecida en virtud de los hechos la débil reserva del Papa sobre el carácter no último del ideal deportivo, la actividad deportiva puede muy bien simular una axiología religiosa o casi religiosa. *El olimpismo*, dice por tanto lord Brundage, *es la más amplia religión de nuestro tiempo, una religión que lleva consigo el núcleo de todas las demás* (OR, 27 de julio de 1972).

Analizando la alocución papal se encuentra en ella que de las cuatro cualidades con las que el Pontífice adorna a la juventud, ninguna (y menos que ninguna la belleza) expresa un valor moral: o lo que es lo mismo, una virtud. En segundo lugar, no puede ser objeto de satisfacción que la juventud parezca *ebria de su propio juego*, porque la religión excluye toda desmesura y toda ebriedad (salvo la sobria ebriedad del Espíritu Santo). Y ese rebajamiento del trabajo (encadenado al parecer a las leyes utilitarias) parece olvidar que el

trabajo es una actividad esencialmente moral en la cual se explicitan muchas virtudes.

Tampoco cabe en la concepción católica, que no concibe ninguna actividad del hombre que sea fin de sí misma, tomar al deporte como un fin en sí mismo cuando ni el hombre lo es siquiera. Ni es admisible identificar la felicidad de los jóvenes con la senda del éxito, ni se puede ver el progreso en el deporte como un progreso humano: como mucho, según la distinción de Santo Tomás, un progreso del hombre. Ni puede el deporte superarse y alcanzar niveles trascendentes, ya que no puede salir de su esencia propia y no pertenece a la línea del desarrollo espiritual del hombre.

En fin, es absolutamente verdadera la proposición del epílogo según la cual el deporte no lo es todo en la vida, ni constituye una religión. Pero con esta negación ya no es posible reconocer en el deporte ninguna peculiaridad moral; todas las actividades de la vida, en cuanto capaces de entrar en la finalidad moral por obra de la voluntad son, como el deporte, una categoría de la perfección: pero no precisamente por sí mismas, sino por obra de la voluntad moral. Debe tenerse cuidado en no confundir las esencias y en no tomar el deporte como una forma de espiritualidad. No tuvo ese cuidado el OR del 1 de enero de 1972, donde se lee: *El deporte se beneficia del misterio pascual y se convierte en instrumento de elevación.* Como no hay en la Revelación absolutamente ninguna referencia posible a una actividad deportiva de Cristo, con una operación confusa y circiterizante se intenta al menos introducir el deporte en el misterio pascual.

10.4. La somatolatría en los hechos

La doxología del deporte, propia del mundo moderno y aceptada en parte o en su totalidad por la Iglesia, recibió una cruda contradicción con los acontecimientos de la Olimpiada de Munich de 1972, y precisamente en lo que respeta al espíritu de filantropía y amor internacional que haría crecer en los hombres [7] . Sobre los sentimientos de filantropía y de humanidad prevalecieron en aquellos Juegos las pasiones del atropello en la lucha y los odios nacionales. No insisto sobre el hecho de que en la concepción original del barón De Coubertin las Olimpiadas eran una competición entre individuos y no entre Estados, mientras ahora se sufre y se glorifica siempre la victoria del atleta como victoria de Rusia, de Estados Unidos, de Italia, etc. Durante el desarrollo de la competición, las masas que chillan, silban o canturrean dividen los ánimos y suponen la existencia de ánimos divididos. En cuan-

[7] A las Olimpiadas de Moscú de 1980 no acudieron los Estados Unidos, y a las de Los Angeles de 1984 no acudió la Unión Soviética.

to a la lealtad, dieciocho jueces fueron destituidos por haberse demostrado parcialidad hacia sus deportistas preferidos, y se excluyó de la competición a muchos atletas por haber utilizado estimulantes y vigorizantes químicos prohibidos.

Pero la contradicción que aterrorizó al mundo fue la atroz y alevosa matanza del equipo israelí por obra de terroristas palestinos, con la posterior y execrable decisión de no suspender las Olimpiadas. El motivo de la decisión fue que *un acto criminal no debe prevalecer sobre el espíritu deportivo*. Es el habitual *qui pro quo*. No se trataba de hacer prevalecer el crimen sobre el espíritu deportivo (concepto confuso sobre el cual los hombres se ponen de acuerdo precisamente gracias a su misma indeterminación), sino de honrar y respetar a las víctimas, y no proceder como si los muertos no estuviesen muertos y los asesinos no fuesen asesinos.

Esta falta de humanidad y de piedad manifiesta la irreligiosidad de las Olimpiadas modernas con respecto a las antiguas.

Para formar un juicio exento de toda prevención sobre la moderna somatolatría conviene no olvidar que las pasiones de odio entre unas facciones y otras se encendían también en el circo romano y en el hipódromo bizantino. Como es conocido, Vitelio ajustició a los enemigos de sus Azules, y la plebe de Constantinopla se enfureció muchas veces hasta el asesinato y el incendio de media ciudad. Y también conviene recordar que las rivalidades deportivas fueron bastante vivas entre los pueblos cristianos durante la Edad Media.

Incluso entre las cofradías, que tenían como finalidad devociones u obras de misericordia, duraron hasta época reciente emulaciones y rivalidades. Pero en el presente discurso no se ha pretendido en modo alguno que las bajas pasiones de los hombres sean una novedad del siglo: son materia de tales pasiones objetos hermosos y objetos que no lo son y que incluso se apropian de la religión convirtiéndola en animosidad iracunda e insensata. La novedad observada consiste en la tendencia a quitar a estas pasiones su base propia (el orden somático) para darles otra base axiológica que las dignifique y las ponga en contacto con la religión, o incluso directamente con el misterio cristiano.

El deporte no pertenece por sí mismo a la perfección humana ni al destino de la persona, y en modo alguno confiere ni una ni otro, ya que puede existir excelencia en las habilidades corporales y ser sin embargo débil el vínculo de dependencia de las potencias inferiores con la razón. Lo que le da valor al ejercicio físico es solamente el ejercicio de la voluntad, que aumenta en el hombre la potencia de la razón y la libertad moral. No se debe pasar del género físico al género moral como si la línea fuese continua. Es un *saltus* que sólo la voluntad moral puede realizar.

10.5. Espíritu de penitencia y mundo moderno

Espíritu de penitencia y mundo moderno. Reducción de abstinencias y ayunos

Cuando avanza la somatolatría, retroceden por necesaria consecuencia el principio penitencial y la exigencia ascética propias de la religión católica. El retroceso parece comenzar con el indulto especial de 1941, que abrogaba mientras durase la guerra la abstinencia de carne los viernes, así como todos los ayunos excepto los de Ceniza y Viernes Santo. No se trataba en realidad de un retroceso, sino de una normal readaptación del principio a las mutables condiciones. Aparte de producir una disminución de la cantidad pro rata, la generalizada penuria de alimentos durante el tiempo de guerra hacía difícil la selección de los alimentos como obsequio al precepto de la Iglesia.

Para comprender la reducción que suponía el ayuno eclesiástico en la cantidad diaria de alimentos conviene recordar que consistía en una única comida normal a lo largo del día, añadiendo el llamado *frustulum* de la mañana y una modesta cena. Se prescribía también la selección de las viandas, quedando excluidos muchos de ellos de la comida de ayuno. Incluso el ayuno eucarístico, que es de reverencia al sacramento y no ascético (como la abstinencia y el ayuno eclesiásticos), fue mitigado en 1947 tras la introducción de las misas vespertinas. Posteriormente fue posible para el pueblo, a quien antes se obligaba al ayuno desde la medianoche, comulgar habiendo dejado de comer una hora antes de la Comunión. El motivo de la relajación se encuentra en la debilidad de aquella generación a causa de la creciente penuria de suministros y los sufrimientos de la guerra.

Pero la disciplina penitencial fue después retocada en 1966 reduciendo la abstinencia de carne solamente a los viernes de Cuaresma, y mediante sucesivos recortes el ayuno eucarístico fue disminuido en 1973 (al menos para los enfermos) hasta un cuarto de hora antes de sumir el sacramento (OR, 1 de abril de 1973). De hecho, la abstinencia de los viernes está hoy también abolida. La disciplina del ayuno fue en pocos años disminuyendo de rigor hasta casi la abolición del precepto. Sin embargo hubo un tiempo (como es notorio en los anales eclesiásticos y se desprende de las costumbres y el habla del pueblo) en que el ayuno no sólo era universalmente practicado, sino incluso fijado en las leyes civiles y considerado objeto de negociación entre los gobiernos y la Santa Sede.

Esta relajación produjo más efectos. Uno fue de orden lingüístico y léxico. Fue transformado el vocablo ayuno, que de indicar la privación de comida durante un tiempo notable (vaciándose el estómago) pasó a significar sola-

mente no comer, aunque sea por pocos minutos. En la nueva acepción, se puede estar saciado y en ayunas, y como tal ir a comulgar.

El segundo efecto fue falsificar la liturgia quitándole veracidad a las fórmulas del rito, que vienen a decir lo contrario de lo que la Iglesia practica. El motivo dominante del tiempo de Cuaresma era el ayuno corporal, y en el prefacio se invocaba por ejemplo: *Deus qui corporal ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia* [8].

Pero el prefacio del *Novus Ordo*, en lugar del ayuno corporal, habla sólo genéricamente del ayuno cuaresmal. En la *feria III post Dominicam I* se pedía *ut mens nostra tuo desiderio fulgeat, quae se carnis maceratione castigat* [9] . Pero en la nueva práctica cuaresmal no aparece ahora ninguna maceración y en las nuevas fórmulas no hay ni sombra de tal idea (que sin embargo proviene directamente de San Pablo en I Cor. 9, 27). Y así, el sábado *post Dominicam II ut castigatio carnis assumpta ad nostrarum vegetationem transeat animarum* [10] .

Esta falsificación de los textos litúrgicos, contradichos por la reformada praxis de la Iglesia, se ha obviado después con la reforma de los mismos textos, en los cuales se encuentra ahora aquí y allá algún resto del antiguo sistema, pero cuya inspiración general deriva de la doctrina penitencial modernizada y conformada a la repugnancia del siglo por la mortificación [11] . En la religión católica el ayuno tiene un fundamento netamente dogmático: es una aplicación especial del deber de la mortificación, el cual desciende a su vez del dogma del pecado original. Solamente si la naturaleza no estuviese corrompida ni fuese concupiscente deberían secundarse fielmente sus impulsos en vez de reprimirlos. Pelagio y Vigilancio parten de la misma negación, y en la áspera polémica con Vigilancio, San Jerónimo se burlaba justamente de su adversario llamándole Dormitancio: quería decir que cerraba los ojos sobre la condición profunda del hombre.

Todos los demás motivos asignados por los teólogos al ayuno descienden de la necesidad de la mortificación para el hombre corrompido a fin de poder ser vivificado como una nueva criatura. La mortificación puramente filosófica, como la practicada en las sectas orientales, no tiene tal fundamento: en ella el cuerpo se castiga por un motivo *gimnástico*, porque estorba a las operaciones

[8] Dios eterno, que por el ayuno corporal domas nuestras pasiones, elevas la mente, nos das la virtud y el premio

[9] Haz que nuestro espíritu, que se castiga con la maceración de la carne, resplandezca ante tu presencia con el deseo de Tí

[10] Para que la mortificación de la carne fortalezca nuestras almas

[11] Efecto y síntoma de la degradación del espíritu de penitencia es también la abolición del tiempo preparatorio de la Cuaresma, en otro tiempo asignado a los tres domingos de Septuagésima, Sexagésima y Quincuagésima.

de la mente, y sólo para que no las estorbe. Esta mortificación puede tener lugar sin ninguna intervención de motivos religiosos.

Las obras penitenciales en el catolicismo expresan además y principalmente el dolor, por la culpa. Este dolor (acto imperado por la voluntad) constituye la penitencia como virtud interior; pero a causa del lazo antropológico merced al cual nada se mueve en el hombre interior que no se mueva en el exterior, la penitencia exterior es necesaria a la penitencia interior, o más bien es la misma penitencia interior en cuanto acto humano.

A este respecto el ayuno es una parte primaria de la penitencia, y conviene señalar que cuando Cristo habla del *facere iustitiam* ejemplifica las obras de la justicia en tres soles: la limosna, la oración y el ayuno; como explica San Agustín, la benevolencia y la beneficencia *in universale*, la aspiración a Dios *in universale*, y la represión de la concupiscencia *in universale* [12] .

En el discurso del Miércoles de Ceniza de 1967 en Santa Sabina, Pablo VI recalcó la enseñanza de la Iglesia de que la penitencia es necesaria para la metanoia (por estar corrompida la naturaleza) y para la reparación de los pecados. Pero el ayuno no es solamente un perfeccionamiento de la virtud natural de la sobriedad, algo conocido también por los Gentiles, sino algo propio de la religión cristiana, que habiendo hecho al hombre consciente de sus males profundos, le ha proporcionado los remedios. Los placeres de la mesa (pues de esta parte de la concupiscencia se trata) se pueden ciertamente conciliar con la sobriedad, pero la religión reconoce en ellos una tendencia sensual que nos desvía del verdadero destino, y conforme a su percepción de lo humano en el hombre, hostiga esa tendencia al mal antes de que el mal haya comenzado.

10.6. La nueva disciplina penitencial

La reforma de la disciplina del ayuno parece cambiar la esencia de la restricción (quitándole el carácter de aflicción de la carne, anteriormente tan evidente y proclamado incluso en la liturgia) para mantener solamente el de regularidad moral. Sin embargo, la penitencia no consiste en abstenerse de la magnificencia de la comida, sino en un recorte en el régimen ordinario de la sobriedad con vistas a un doble fin: reforzar las deficientes energías morales de la mente, que debe sostener el combate contra la ley de su cuerpo (Rom. 7, 23), y expiar los fallos en los cuales la fragilidad heredada hace caer incluso a los virtuosos [13] .

[12] De perfectione vitae hominis, cap. VIII, 18 en P. L., 44, 300.

[13] Véanse sobre el ayuno las páginas de MANZONI en *Osservazioni sulla morale cattolica*, ed. cit., vol. 11, p. 284 y ss.

Se puede añadir que a causa de la organicidad del cuerpo de la Iglesia (en el que todos los miembros están unidos entre sí y con Cristo, su cabeza), las obras penitenciales del cristiano son también una imitación y una participación en la obra penitencial llevada a cabo por el Cristo inocente en beneficio del género humano pecador: y ello aunque el valor de estas obras derive enteramente del valor de las de Cristo.

La reforma de la praxis penitencial no anduvo separada de la denigración de la Iglesia histórica paralela a toda modernización. Las costumbres católicas de abstinencia (celebradas por todos los Padres de la Iglesia con obras especiales, a menudo obras maestras, y seguidas con unánime obsequio durante siglos y siglos por generaciones reflexivas y obedientes) fueron en los tiempos modernos argumento de burla por parte de escritores superficiales e irreligiosos.

Estos escritores no supieron separar la verdad, profundidad y belleza de las prescripciones de la Iglesia, de los contingentes abusos que ocurrieron en ésta como en cualquier otra acción religiosa; y no tuvieron en cuenta el fundamental principio de que una doctrina se debe juzgar por las consecuencias que descienden de ella lógicamente, y no por los hechos con los cuales los hombres la contravienen o la contradicen.

El ridículo promovido contra el precepto de la Iglesia en torno a los alimentos tiene su causa en la general aversión del mundo a la mortificación de los sentidos, y encuentra después un pretexto en el modo en que pueden ser a veces seguidas estas prescripciones: sólo materialmente, sin atención ni intención hacia los fines altamente morales a los que están ordenados. Ciertos cristianos toman una sola parte de la penitencia convenida por la Iglesia, y la aíslan del resto de lo ordenado por la Iglesia; y de este modo se ve resaltar a esa parte dentro de una vida enfangada en contenidos mundanos.

Entonces los espíritus superficiales e irreligiosos, encontrando disonancia entre ese fragmento de penitencia y la totalidad del precepto, encuentran motivo para despreciar también la penitencia entera y reírse de ella. Pero el hecho notable en el estado actual de la Iglesia es que tal espíritu de superficialidad (que desestima la mortificación de los sentidos y la ridiculiza) se ha comunicado también al clero, incapaz ya de percibir el sabor y la sabiduría del precepto.

Por citar uno solo de entre los muchísimos ejemplos que he recogido, en el Boletín de la Catedral de San Lorenzo de Lugano de octubre de 1966 se bromeaba con lenguaje ramplón sobre la nula diferencia entre lenguado y bistec y entre fritos y salados.

Aquí resulta ignorado el *delectus ciborum* conocido por la ley mosaica y de la Iglesia. En cierto modo se extiende también a los alimentos la parificación de las esencias. Una vez separadas de los conocimientos fisiológicos de tiempos

pasados, las razones de la diferenciación entre unos alimentos y otros (que son de derecho positivo) son sujeto de variación, y después de la expansión extraeuropea del catolicismo, la abstinencia de ciertos alimentos de los cuales están totalmente privadas ciertas naciones era incongruente y reclamaba una reforma de la disciplina.

No obstante, la Iglesia no tiene porqué avergonzarse de su legislación ni su doctrina está expuesta al ridículo, porque era razonabilísima, estaba fundada sobre la naturaleza, había sido ordenada por Cristo, y quedó sancionada por la obediencia de unas generaciones que no eran más brutas, sino más reflexivas, ni menos frágiles, sino menos sensuales, que las actuales.

10.7. Etiología de la reforma penitencial

La reforma de la disciplina penitencial tuvo dos motivos: uno antropológico y pseudo espiritual, y otro libertario. El motivo antropológico es el de una viciosa concepción de la reciprocidad entre alma y cuerpo. Se desconoce la unidad profunda entre los dos elementos metafísicos que integran el hombre, creyendo que los actos del cuerpo no expresan los actos del alma. Se ignora que estos últimos no son auténticos si quedan sin expresión y sin repercusión en la experiencia sensible. Ciertamente es posible cumplir una norma dirigida a la mortificación de la voluntad, inclinada hacia los sentidos, sin mortificar a la voluntad: es decir, obedecer materialmente al precepto sin adoptar su finalidad.

Pero, en primer lugar, este desdoblamiento no es peculiar de la norma de la abstinencia, sino que se extiende a todo mandamiento moral: las obras de la justicia pueden hacerse sin justicia, las obras de la castidad sin castidad, o las obras del amor sin amor; y todo se puede hacer sobre el teatro de la virtud con la única máscara de la virtud y sin el *animus in quo sunt omnia*, el ánimo del que todo depende.

Sin embargo, el cumplimiento de la ley, por ese principio antropológico de la solidaridad de todas las partes del compuesto humano, produce efectos incluso preterintencionales: en el cuerpo macerado los impulsos de los sentidos quedan debilitados, y su contumacia contra las leyes del espíritu parece menos violenta. La tendencia de los innovadores a descalificar la penitencia corporal es por tanto errónea. Ciertamente el ayuno debe ser acompañado de la compunción del corazón y se hace esencialmente para provocarla, pero incluso separado de ella produce un efecto saludable que impide despreciarlo. Por tanto, sería falaz la remisión del ayuno corporal a la mortificación interior realizada por los documentos innovadores, si implicase un desprecio por el valor de la abstinencia corporal (que es el valor moral del compuesto); y sería

tanto más inaceptable si (como a menudo sucede) se contemplase la observancia del precepto penitencial casi como un impedimento al ejercicio de una verdadera penitencia: como si ver a un cristiano mortificado según el precepto del ayuno de la Iglesia fuese un indicio de hipocresía o de espíritu materialista. Aparte de dividir al hombre por la mitad, la penitencia exclusivamente espiritual es imposible, ya que no se pueden amputar los deseos de la soberbia sin humillarse externamente, ni los deseos de los sentidos sin reprimir sus actos ilícitos y exteriores, ni los deseos de la glotonería sin hacer una disminución en la magnificencia y en los alimentos ordinarios. Cristo mismo, que tanto condenó enérgicamente el ayunar *in facie*, no lo condenó ciertamente como exterioridad de la mortificación (exterioridad necesaria e intrínseca a ella), sino como ostensión soberbia y respeto humano.

Y está tan lejos de condenar la observancia de los preceptos concernientes a los alimentos y a los actos externos (incluso de los más mínimos), que la considera tan necesaria como la de los actos interiores: *haec oportuit facere et illa non omittere* (Mat. 23, 23) [14] , comparando lo exterior a lo interior. El mal está en la falta de espíritu, no en el cumplimiento de las prácticas.

Esa equiparación no se basa en la igualdad de peso moral entre abstinencia de alimentos y abstinencia de pecado: siendo la primera medio para la segunda, no puede tener su mismo grado axiológico. Está fundada sobre el principio de la obediencia, al cual la reforma de la disciplina penitencial ha quitado nervio al sustituir los largos períodos penitenciales que se ordenaban en otros tiempos por un precepto de solo dos días, y abandonando además el deber moral y religioso de la mortificación a la libertad de los fieles, supuestamente iluminada y madura. Cuando Juan XXIII promulgó la encíclica sobre la penitencia no hubo proclamación de un gran ayuno y ni siquiera un solo día de abstinencia preceptuada de alimentos, diversiones, o placeres mundanos.

Y cuando Pablo VI instituyó en octubre de 1971 un domingo de oración y de ayuno, muchos obispos al celebrarlo ni siquiera mencionaron el ayuno, remitiéndolo todo a la interioridad.

El paso de una obligación impuesta a los fieles mediante una ley positiva eclesiástica, a una obligación impuesta por la ley moral, es análoga a la acaecida en la reforma sobre la lectura de libros (§1.4 6.14-6.15). Se remite a los hombres a sus propias luces, a la legislación de su propia conciencia, elevando el principio de la libertad por encima del de la ley.

Ya Santo Tomás, respondiendo a una objeción, escribía que los ayunos *no son tampoco opuestos a la libertad de los fieles, sino un camino para libertar el espíritu del imperio de la carne* (Summa theol. II, II, q. 147, a. 3 ad tertium). La objeción, cuyo origen se encontraba en argumentos del

[14] Esto hay que practicar, sin omitir aquéllo

espiritualismo herético de la Edad Media, fue recogida por Erasmo: todo cristiano es libre de ayunar solamente cuando lo crea necesario en virtud de su finalidad, la mortificación.

La exaltación de la libertad se ha convertido en lugar común de la teología postconciliar; la idea ha penetrado en distintas publicaciones sobre todo por obra de las llamadas *firmas*, o asesores teológicos de los más divulgados semanarios.

Mons. Ernesto Pisoni, por ejemplo, interrogado sobre el precepto eclesiástico de la abstinencia (*Arnica*, 2 de agosto de 1964), respondía que *se trata simplemente de un precepto que recibe su justificación y su valor moral de la libre voluntad de quien los quiere observar en espíritu, porque en la letra es fácil eludirlo*. De este modo un sacerdote católico insinúa a un público de más de medio millón de lectores una idea errónea de la moralidad. El acto del hombre recibe su valor de la conformidad con el precepto, mientras aquí se hace derivar el valor del precepto del acto libre del hombre escogiendo cumplirlo. Se propone un doble sofisma; primero, que la voluntad rechaza toda heteronomía: es decir, el dependiente se convierte en independiente; segundo, que el fiel, miembro de ese cuerpo colectivo y místico de Cristo que es la Iglesia, se disocia o se desmiembra de él para erigirse como individuo que se da la ley a sí mismo.

10.8. Penitencia y obediencia

La relajación de la práctica penitencial ha tenido lugar bajo el supuesto de una más madura conciencia ascética de los fieles y con el intento de espiritualizar y refinar la mortificación. Pero el supuesto es desmentido por los hechos. Los pueblos cristianos gozan generalmente de abundantes placeres sensuales y satisfacciones mundanas, y la otra parte del mundo que hoy padece carencias está destinada a ser conducida gradualmente a una idéntica abundancia.

Con la reducción por la Iglesia de las privaciones corporales, en la creencia de que así se incrementaría la humildad interior, casi ha desaparecido todo ayuno de la vida ordinaria del pueblo cristiano. Y es una extravagancia la del cardenal inglés Godfrey, que en el mismo momento en que tenía lugar la desaparición universal de la mortificación quería que se hiciese participar en la Cuaresma incluso a los animales. En fin, y como ya hemos observado, en la decadencia del precepto se descuidó totalmente el valor de la obediencia: más bien fue derribado e invertido, transformándolo en su contrario. *La penitencia es necesaria*, escribe el Boletín de la Catedral de San Lorenzo de Lugano de enero 1967, *haya o no haya prescripciones eclesiásticas que digan lo que hay*

que hacer y lo que no: mejor aún si no las hay. Y *Diocesi di Milano* (1967, p. 130), comentando la pastoral de los obispos lombardos, asegura después de referirse a la abolición de prohibiciones y prescripciones que *la penitencia es libre y por tanto más meritoria.* En esta nueva doctrina se olvidan tres valores. Primero, hacer por obediencia a la Iglesia y en el modo prescrito por ella lo que el deber de la penitencia impone. Segundo, realizar el acto penitencial no sólo individualmente, sino eclesialmente (como la liturgia del *Vetus ordo* declaraba) y remitiendo a la Iglesia la determinación de la forma sustancial de ese deber. Tercero, el mérito que proviene de la abdicación de la propia voluntad en lo referente a la modalidad de la penitencia, abdicación que ya es ella misma una penitencia.

Pero estos valores dependientes del sometimiento de la voluntad a las formas y a los tiempos prescritos ya no son apreciados como en aquellos tiempos en que se pesaban en onzas los alimentos permitidos y se esperaba el tañido de las campanas para romper el ayuno.

De hecho, la Congregación romana, ante la duda de si la obligación grave de observar los días penitenciales se refería a los días aislados o a su conjunto, respondió que a esto último (OR, 9 marzo 1967). Esta respuesta abandona a la libertad de los creyentes el tiempo y la modalidad de la mortificación corporal, y hace móvil el carácter sagrado que parecía asignado al miércoles de Ceniza y al Viernes Santo en la Semana Santa.

En fin, la convertibilidad de la abstinencia en obras de misericordia, con perjuicio del concepto de penitencia, ha sido fijada en instituciones como la del Sacrificio cuaresmal, obligación monetaria que se hace equivalente a la mortificación corporal. Tal sacrificio de dinero, sustituto del ayuno (considerado inadecuado a los tiempos), no es sin embargo más conforme a los tiempos que éste.

Siendo la sociedad cristiana en gran parte rica y adinerada, esa renuncia resulta de escaso valor, aparte de que es siempre más penoso quitarse algo del cuerpo que de los bienes de fortuna. La confusión de lo penitencial y lo no penitencial, considerados como una misma cosa, está profesada explícitamente en el documento de 1966, que declara:, *Pueden considerarse actos de penitencia: abstenerse de alimentos particularmente apetecidos, un acto de caridad espiritual o corporal, la lectura de un pasaje de las Sagradas Escrituras, la renuncia a un espectáculo o diversión, y otros actos de mortificación.* La lectura no es un acto de mortificación, y las obras de caridad tampoco. Perdido el concepto de penitencia, todo se convierte en penitencia.

También en el mensaje de Juan Pablo II para la Cuaresma de 1984, la Cuaresma consiste en obras de misericordia, pero no aparece el ayuno por ningún lado.

Capítulo 11

Movimientos religiosos y sociales

11.1. Abandono de la acción política y social

Al estar dominada la sociedad contemporánea por la idea del dominio del mundo mediante la técnica (es decir, mediante la aplicación de las ciencias de la naturaleza a su dominio), la vida política en su totalidad ha asumido un nuevo carácter. El sujeto social es ahora la masa de los individuos unidos en la búsqueda de la utilidad, y el fin social se ha convertido en la producción del *maximum* de utilidad y su máxima distribución. La variación acaecida se puede resumir en el abandono de la religión, sustituida por la dedicación a la acción política y social.

Durante el siglo XIX los partidos políticos, carentes de organización, casi no tenían otra base que la cuestión religiosa. Todo el siglo del liberalismo se caracterizó por esa dualidad: un partido alentaba la separación de la vida civil respecto a las cosas de la religión, remitidas a la conciencia individual y a las que no se consideraba relacionadas con la pública prosperidad; el otro se resistía a ello, considerando que la religión no sólo es parte de la vida histórica nacional, sino también (más allá de la política y de la historia) una necesidad moral de la vida en sociedad. La lucha entre la Iglesia y el Estado moderno (que va constituyéndose en valor autónomo y desligándose de la cepa religiosa sobre la que había funcionado) explica hasta qué punto las luchas políticas implicaban valores religiosos y se presentaban como un compromiso, ya fuese para mantenerlas en el cuerpo social, ya para circunscribirlas a la esfera de la libertad individual.

Los Pontífices del último siglo habían promovido una amplia expansión de la actividad política y pública de los católicos, bien mediante la creación

de partidos políticos autónomos que se denominaban católicos e informaban su acción sobre la doctrina de la Iglesia, o bien mediante el florecimiento de asociaciones diferenciadas por ramas (desde culturales a deportivas, desde asistenciales a económicas).

No incluimos en esta categoría las luchas sostenidas por el partido católico en Inglaterra, al tratarse de un Estado heterodoxo donde la acción de los católicos (y sobre todo de los irlandeses) era prácticamente una continuación de las guerras de religión, y su ímpetu político llevaba mezclada la aspiración a la independencia. Pero ciertamente entran en esta categoría los partidos católicos operantes en Estados que profesaban todavía la religión católica en sus constituciones.

En Francia, en tiempos de Luís Felipe, una vez consumada la disyunción de la causa católica con respecto a la causa monárquica, Montalembert y Dupanloup reivindicaron los derechos de la religión, pero con una motivación nueva: el título de libertad simpliciter.

En Suiza el partido denominado conservador-católico tenía su razón prioritaria en la defensa de los derechos e incluso de los privilegios de la Iglesia. Persiguió su fin con tanta vehemencia que los Cantones católicos creyeron su deber separarse de la Liga helvética formando una Liga separada y sin rehusar la guerra civil. Una difundida y activa organización que tomaba su nombre de Pío IX (Piusverein) sostenía la acción política mediante grandes asambleas populares.

En Bélgica y Holanda las fuerzas católicas se unían en fuertes organizaciones que a menudo tuvieron un peso preponderante a la hora de imprimir su dirección a la vida nacional.

En Alemania, la minoría católica (imponente por su número, potente por su organización, segura por su unidad de intenciones y la valía de sus dirigentes) hostilizó la política anticatólica de Bismarck, que acabó cediendo a esa oposición retirando la ley del *Kulturkampf*.

Las condiciones de incapacidad y minoría política en la que se encontraron los católicos italianos (a causa de la enemistad entre la Iglesia y el Estado debida al conflicto sobre el poder temporal del Papado) impidieron al partido católico desplegar su fuerza. Pero cuando desapareció esa incapacidad, el Partido Popular de los católicos fundado por Sturzo ejerció un profundo influjo en la vida del país, o por lo menos demostró cuánto habría podido llegar a ser éste.

Pero la dirección emprendida después del Vaticano II supuso la decoloración y desalación (*sal terrae evaniut*) de los partidos y las organizaciones sociales de los católicos. Sé bien que tal decoloración es parte de un proceso general por el cual todo partido, una vez perdida la peculiaridad por la que se oponía a los demás, conserva aquella parte genérica de finalidad política

que tenía en común con los otros. De esta forma, desaparecido el motivo de defensa de la libertad de la Iglesia concebida según el sistema que les oponía a los demás, los partidos católicos han adoptado la bandera de la libertad simpliciter, el cual ciertamente incluye el motivo antiguo, pero sometido ahora al motivo prioritario y superior de la libertad simpliciter.

11.2. Desaparición o transformación de los partidos católicos

Todos los partidos católicos han sufrido una reducción o decoloración de los contenidos para los que se habían creado, o bien han desaparecido del teatro de la vida nacional. Ha desaparecido completamente el Mouvement Républicain Populaire surgido en Francia después de la guerra por obra de Maurice Schumann [1] .

En Suiza el partido conservador católico abandonó su antigua denominación (que revelaba demasiado su carácter originario), llamándose ahora Partido Demócrata Cristiano, e inspiró su programa en una genérica idealidad cristiana que asume todos los principios de la filosofía política liberal. En el cantón Ticino, por ejemplo, se ha convertido en Partido Popular Democrático, en cuyo nombre está presente una incongruente redundancia de la idea de «pueblo», habiendo desaparecido además toda expresa calificación católica. Siguiendo las directrices del obispo diocesano, el partido acogió y promovió la transformación constitucional del Cantón católico en un Cantón de mixta religión. En Alemania, un proceso análogo llevó al Christliche demokratische Partei (sucesor del célebre Zentrum y que congregaba a católicos y protestantes) a volverse hacia la doctrina política del liberalismo.

España, que ha tenido durante cuarenta años un régimen político que excluía los partidos, ha visto surgir después de la muerte del general Franco movimientos de inspiración católica en sincretismo con las máximas del Estado moderno.

En Bélgica y Holanda los movimientos católicos (que llegaron a tener una organización unida y potente) sufrieron la misma desalación, desapareciendo las razones del inveterado antagonismo hacia el liberalismo del Estado moderno. También el antagonismo hacia el comunismo cedió ante la solidaridad con la clase obrera, y epocadas las condenas de Pío XI y Pío XII, el partido

[1]Ver R. RICHET, *La démocratie chrétienne en France. Le Mouvement républicain populaire*, Besancon 1980. Para valorar el fenómeno recuérdese que en los primeros años después de la guerra el Mouvement era el partido más fuerte de Francia.

y el movimiento social católico se volvieron hacia posiciones tendentes al liberalismo y al comunismo.

El ejemplo más conspicuo de esta renuncia a caracterizarse católicamente es el de la Democrazia cristiana italiana; después de treinta años en posesión del gobierno, ha ido debilitando gradualmente su contraposición al socialcomunismo, para debelar el cual había recibido en las elecciones del 18 de abril de 1948 una imponente investidura por parte de la nación [2] . Y para calibrar la aspereza de la contraposición y la gravedad del peligro ante el cual en 1948 se creyó podía sucumbir la nación, baste recordar que fue incluso levantado el sello de la clausura a las monjas de más estricta observancia, para que pudiesen ayudar con el voto contra la amenaza de *Hannibal ad portas*. Y por el contrario, para apreciar el cambio de actitud del partido (que ha pasado de una enérgica y combativa actitud de antítesis a otra de aquiescencia y acomodación), baste señalar que en ningún país democrático de Europa el cambio de la situación política y de la mentalidad nacional fue tan radical como en Italia.

Mientras la debelación del socialcomunismo fue en 1948 la mayor causa y el supremo fin de la lucha, hoy el mayor fin de la acción de ese partido es la unidad (llamada compromiso histórico) con los adversarios de ayer.

Desde la célebre declaración del Papa Gelasio en el siglo V confirmada posteriormente por Bonifacio VIII, la Iglesia reconoce su incompetencia en materias políticas, en la que laicos y sacerdotes están sujetos al soberano temporal; pero reivindica una potestad absoluta en materias espirituales y en las que tengan un lado espiritual (mixtas), en las cuales laicos y sacerdotes le están sujetos.

Y aunque se conserve apartada de la acción política, que constituye un medio para el fin moral del hombre, puede entrar a juzgar las leyes de la comunidad política cuando impidan ese fin o violen la justicia natural y los derechos de la Iglesia. Porque si bien en los regímenes modernos la soberanía pertenece a todo el cuerpo de ciudadanos, la Iglesia puede resistir a las leyes inicuas prescribiendo la conducta que los católicos en cuanto ciudadanos

[2] No menos indicativa fue su debilidad en la oposición al divorcio. Discutiéndose en el Parlamento el proyecto de divorcio Fortuna-Baslini, Gumo GONELLA deploró da ausencia de toda orientación gubernativa en el foro. Desde 1948 el gobierno da su opinión sobre todos los proyectos de ley; pero hoy, con quince ministros en el gabinete, la DC no tiene ni una palabra que decir. Y en el Congreso nacional de la DC el mismo GONELLA pedía que si no se consentía en la devolución de la ley, el partido provocase una crisis ministerial. Le parecía imposible que la DC no supiese impedir con su fuerza lo que fue rechazado durante un siglo por la Italia laicista y anticlerical. Ya en 1919, el p. GEMELLI y mons. F. OLGIATI denunciaron la falta de programa del Partido Popular. En *Renovatio* (1979, pp. 402-406) se pidió que el partido abandonase esa adjetivación, ya que en su actividad no se encontraba ninguna acción específicamente cristiana.

deben mantener usando su derecho político, y fuera de todo espíritu de odio o sedición.

Esta doctrina fue confirmada por Juan XXIII en *Pacem in terris* al hacer coincidir el deber religioso con el deber civil: el bien de la justicia (objeto de la virtud moral) es un constitutivo del bien común (objeto de la virtud política). A causa de esta coincidencia, en alguna circunstancia de la historia pudieron los Romanos Pontífices anular las leyes del Estado. El último ejemplo es el de Pío XI, que en 1926 declaró nulas las leyes antirreligiosas de Méjico.

Pero prescindiendo de la anulación de una ley inicua por decreto pontificio, sigue siendo cierto el derecho de los católicos (en regímenes en los que participan del poder legislativo) a oponerse a las leyes que ofendan al derecho natural, así como el deber de la Iglesia de atacarlas suscitando y regulando la acción civil del laicado.

Actualmente la Iglesia ha abdicado casi totalmente de este derecho del cual se valió el laicado católico, incluso en nuestro siglo, siguiendo a la jerarquía; y del mismo modo que ha practicado una política de renuncia en sus relaciones directas con los Estados (§6.18), ha conseguido inspirarla a las masas católicas en el interior de cada Estado.

11.3. La desistencia de la Iglesia en la campaña italiana

La desistencia de la Iglesia en la campaña italiana sobre el divorcio y sobre el aborto

Citaré sólo dos ejemplos de este fenómeno de claudicación, que contrasta con la firmeza combatiente del anterior movimiento católico; según el método que profeso, los apoyaré sobre documentos de la jerarquía y no sobre opiniones privadas.

El primero es el abandono y aislamiento en que la Iglesia italiana dejó al movimiento laico que se oponía a la introducción del divorcio promoviendo un referéndum abolicionista. La alacridad combativa de los sacerdotes innovadores [3] (que a cara descubierta defendían el divorcio en encuentros públicos) contrasta con la reserva malévola y descontenta del episcopado, que parecía compartir las razones de prudencia carnal planteadas por quienes se

[3]Revistas nominalmente católicas como *Il Regno* (Bolonia) e *Il Gallo* (Génova) hicieron campaña a favor del divorcio. Un centenar de profesores y de alumnos de la Universidad católica de Milán se rebelaron contra un artículo de mons. G. B. GUZZEITI porque *pretende decidir de una vez por todas cuál es la doctrina de la Iglesia*. Sostenían que *el católico no puede imponer a los demás lo que hace él en nombre de su fe.*

oponían al referéndum. Giulio Andreotti [4] relata cómo el mismo Pablo VI tenía hacia el referéndum una conducta dubitativa en cuanto a su éxito, pero de una intrínseca disconformidad en cuanto a la iniciativa en sí. De hecho, el Papa declaró que *no podía impedir a un grupo de católicos italianos que utilizasen libremente el instrumento ofrecido por el ordenamiento italiano para intentar abrogar una ley considerada injusta*.

Parece más bien que el Papa debería haber estimado su deber animar, en vez de no impedir, el movimiento democráticamente legítimo y religiosamente obligatorio de unos católicos movidos por espíritu de justicia a combatir una ley rechazada hasta entonces por la conciencia nacional.

Tampoco la previsión de un resultado adverso podía disuadir del combate: nuestra tranquilidad consiste en cumplir con nuestro deber, no en que las probabilidades estén a nuestro favor. El laicado fue abandonado por la jerarquía, que se prestaba menos a sostener un punto de la ley natural y evangélica que a averiguar las disposiciones de la opinión pública para poderlas secundar.

El arzobispo de Milán, Card. Giovanni Colombo, formulaba el principio de la desistencia en estas tres proposiciones: primera, *no estaría en sintonía con el Episcopado el sacerdote que se opusiese al referéndum*; segunda, *tampoco estaría en sintonía el sacerdote que recogiese personalmente firmas en favor del referéndum*; tercera, *quienes están en sintonía son los sacerdotes que se afanan en estimular a los fieles católicos a actuar en coherencia con su conciencia cristianamente iluminada*.

Es digna de reseñarse en estas directrices la remisión a una sintonía con el episcopado en una cuestión en la que la conciencia debe primariamente conformarse a la ley moral; la predicación de esta conformidad es el oficio propio de esos mismos pastores, sin apartarse de la franqueza por la que sus antecesores del siglo XIX se dejaron encarcelar defendiendo puntos que al fin y al cabo no eran de derecho natural.

En segundo lugar es notable la prohibición a los sacerdotes de ejercitar un derecho civil al servicio del deber religioso, impidiendo su participación activa en la recogida de firmas. Finalmente, resulta llamativa la remisión a la conciencia individual de una decisión que siendo de derecho natural y divino positivo compete a la Iglesia prescribir y ordenar, en vez de abandonarla a las inciertas luces privadas de los fieles. Parece que en el discurso del cardenal la Iglesia rehuyese prestar ese servicio de adoctrinamiento de los espíritus que le incumbe en cuanto *lumen gentium*.

Y si el OR del 5 de mayo de 1971 dice correctamente que conviene mantener separado lo religioso de lo civil, yerra sin embargo cuando defiende la

[4] *A ogni morte di Papa*, Milán 1980, p. 121.

abstención de la Iglesia en la lucha del divorcio; ésta es una materia mixta religiosa y civil, y quien defiende la abstención viene a sostener que la Iglesia debe abstenerse también en las materias mixtas, sobre las que siempre había reivindicado su competencia.

Esta reticencia a comprometerse en puntos significativos de la religión referidos al consorcio civil (por ser puntos dolorosos y en torno a los cuales es preciso el combate) queda completamente al descubierto por parte del mismo Card. Colombo cuando la opinión nacional estaba agitada por la proposición de ley sobre el aborto.

El arzobispo de Milán, predicando en el Duomo, aseguró que *los obispos no pretenden sostener exclusivamente con una ley la observancia de una norma moral, cuando ya no sea reconocida como tal por la mayoría de las conciencias* (OR, 26 de febrero de 1976). En este texto están reunidos los términos de mayoría y conciencia, que chocan intrínsecamente.

El arzobispo se opone a la ley que introduce el aborto (definido como *crimen nefando* por el Vaticano II) porque supone que es rechazada por la mayoría, del mismo modo que si la mayoría de las conciencias estuviese en favor de ese crimen los obispos se callarían y los católicos deberían como ciudadanos aceptar la iniquidad.

Según la homilía del prelado milanés, parece como si la admisibilidad de una ley civil dependiese del consentimiento del mayor número, la moralidad fuese una emanación del hombre, y en caso de existir una mayoría contraria se debiera ceder en la resistencia o como mucho agazaparse en el solitario refugio de la conciencia personal.

11.4. La Iglesia y el comunismo en Italia. Las condenas de 1949 y 1959

El abandono por la Iglesia de su compromiso en la vida civil adquiere la forma de una remisión del cristiano a sus propias luces en las opciones concernientes a asuntos de la vida pública. El criterio enseñado por los obispos italianos (asumido por el Congreso eclesiástico de 1976) es que a los fieles les compete una total libertad de elección, con la única condición de que la elección sea coherente con la fe religiosa. Es la fórmula común en la Iglesia desde que las constituciones democráticas confieren la soberanía a la mayor parte o a la totalidad de los ciudadanos. Pero el criterio de tal coherencia es arrancado de las manos del Magisterio (que en otros tiempos se lo reservaba) y colocado en las de la comunidad.

En el congreso mencionado, el padre Sorge aprobó la expresión *militad*

donde queráis, pero seguid siendo cristianos, y añadió la condición de que el juicio sobre lo que es ser cristiano no sea personal y arbitrario, *sino en armonía con el de toda la comunidad cristiana* (*Corriere della sera*, 5 de noviembre 1976).

La sustitución del imperativo de la Iglesia por la opinión general es evidente. No sólo se remite la elección política a la libertad (justamente), sino también el juicio de la coherencia entre ésta y la fe: realmente no se la remite a los individuos, sino a toda la comunidad cristiana. ¿Pero tal expresión, se refiere a la Iglesia con su nexo orgánico entre jerarquía y laicado, o bien al conjunto de los fieles, que se supone manifiestan su fe de modo mayoritario? ¿O de qué otro modo? El límite que la Iglesia pone a la libertad política es análogo al que pone a la libertad del pensamiento teológico y en general a toda libertad, asegurando la ortonomía a la vez que la autonomía. Y puesto que la libertad política se ensancha ampliamente antes de chocar contra el límite, las determinaciones que la Iglesia hace del límite son de las pocas que parecen necesarias. Las más importantes son sin duda el decreto del Santo Oficio de 28 de junio de 1949 y el más agravante de 25 de marzo de 1959, ya con Juan XXIII. El primero declara que incurren en excomunión los fieles que profesan la doctrina comunista, atea y materialista, y condena como ilícito el apoyo prestado al partido. El segundo condena a quien da su voto al partido comunista o a partidos que apoyen al partido comunista.

El agravamiento del segundo es manifiesto. La primera condena daba lugar a la distinción entre el comunista que profesa la doctrina (condenada en la *Divini redemptoris* de Pío XI) y el comunista que la practica pero no la profesa (que son la mayoría).

El segundo decreto prescinde del *animus* del ciudadano y ataca al acto externo de dar el voto al partido. Culpa además también a las coaliciones que, para administrar la cosa pública, llevase a efecto un partido no condenado con el partido condenado; y pone así entre paréntesis todo el juego político de las naciones democráticas, donde la pluralidad de partidos hace necesaria la cooperación de fuerzas políticas dispares.

La intervención de la Iglesia en Italia provocó también conflictos abiertos entre obispos y autoridades civiles. El más grave y clamoroso fue el de Mons. Fiordelli, obispo de Prato, que por haber condenado públicamente como concubinato el matrimonio civil de un comunista fue denunciado, condenado y después absuelto. Ante el anuncio de la condena, el Card. Lercaro ordenó en su diócesis el toque de difuntos en las campanas, y Pío XII desconvocó la celebración del aniversario de su coronación.

En Aosta, por haberse realizado una alianza electoral con los comunistas, el obispo suspendió la procesión teofórica del Corpus Christi; en Sicilia el Card. Ruffini se adentró en las elecciones regionales a combatir al candidato

democristiano, y en Bari el arzobispo Mons. Niccodemo rechazó la presencia del alcalde comunista de la ciudad, juzgándola incompatible con la acción sagrada.

En estas manifestaciones episcopales me parece no haberse observado la norma que distingue la persona privada de la persona pública, y al ente moral (la ciudad en toda su complejidad) de la mayoría que en un momento dado la rige y la representa. Es máxima de derecho constitucional que los diputados no representan a la fracción que los ha elegido, sino a la totalidad de los ciudadanos. Además, los Papas admiten anualmente la visita del Ayuntamiento de la capital, incluso cuando es de mayoría comunista.

11.5. La Iglesia y el comunismo en Francia

Hemos visto la transformación operada por el episcopado italiano desde una conducta de resistencia activa a una de desistencia, en relación al Partido Comunista. Este paso condujo a la Iglesia de Italia a posiciones en las que mucho antes se había colocado la Iglesia de Francia, estableciendo la completa libertad del cristiano para participar políticamente en cualquier causa que le pareciese conforme con su propia conciencia.

Puesto que este libro no es una historia del movimiento social católico, supongo conocidas las vicisitudes que el movimiento tuvo en Francia antes del Concilio, y fundamentaré mis observaciones sobre el documento del Episcopado de Francia *sobre el diálogo con los militantes cristianos que han realizado la opción socialista* [5] .

Ya en el planteamiento y en la forma literaria, el documento claudica de la naturaleza propia del oficio didáctico, directivo y preceptivo de un acto episcopal.

Sólo pretende *répercuter* y respetar las opiniones del mundo obrero, tomado sustancialmente como un todo homogéneo. En esta perspectiva, el movimiento social católico queda totalmente olvidado.

Es imposible disimular la distancia entre este estilo y el estilo de los documentos pontificios que hemos citado en §11.4

Sobre el asunto del diálogo se enuncian en él muchas proposiciones profesadas por los *trabajadores cristianos* (considerando por sinécdoque que todos son comunistas), pero no aparece ninguna contraposición o refutación, más que a veces de pasada, con ambages y anfibologías.

El documento pretende ayudar *desde el interior* de su situación espiritual a estos cristianos que profesan el comunismo; es como si en el mismo sentido

[5] En *Documentation catholique*, 29 de mayo de 1972, col. 471 y ss.

de su persuasión estuviese subyacente el germen de la idealidad cristiana y se tratase solamente de desarrollarlo; y como si tal ayuda, propia de los pastores, no pudiese jamás suponer una oposición de principio y una abjuración de eventuales errores: en suma, una conversión, como se suele decir.

Esta posición está ligada en el documento a una confusión de prospectivas que ve *la acción del Espíritu* en las agitaciones y en las luchas del mundo obrero [6] y confunde el movimiento del comunismo (que se puede desplegar con las fuerzas históricas y naturales que generan los acontecimientos) con uno de esos movimientos en los cuales operan los impulsos sobrenaturales del Espíritu Santo (n. 16-17); en fin, hace de las agitaciones sociales del siglo un fenómeno religioso.

El circiterismo innovador de carácter inmanentista no distingue entre las razones de la Providencia (que conduce el destino humano al resultado predestinado) y la acción del Espíritu Santo (que es el alma de la Iglesia, pero no del género humano).

Sobre el documento de reflexión de 1972, el episcopado francés modeló después su praxis de 1981, renunciando a toda intervención en la campaña electoral que llevó a Francia a un régimen social comunista cuyo Proyecto anuncia la instauración de una sociedad totalmente atea y de filiación marxista.

En un documento del 10 de febrero de 1981, los obispos declaran su neutralidad hacia todos los partidos y *no querer influenciar las decisiones personales de los fieles*: como si las cosas políticas fuesen hiperuranias y el magisterio de la Iglesia no debiese enderezar e iluminar las conciencias.

En el documento del 1 de junio de 1981 los obispos profesan una absoluta neutralidad: es decir, incapacidad de juzgar los diversos partidos de Francia según el *aut aut* cristiano; y esto porque (dicen) los cristianos se encuentran en todas partes del abanico político.

Ellos *no quieren apoyar a un grupo ni oponerse a nadie, sino llamar la atención sobre valores esenciales*. Como hemos visto, estos valores los reconocen en todos los partidos, y por tanto no pueden ni proscribirlos ni prescribirlos.

La diferencia que la *Divini Redemptoris* y las enseñanzas papales elevan a criterio de conducta de los cristianos ante el comunismo, es puesta en lugar secundario ante la denominada *profundización*; ésta consiste en descubrir en lo profundo de dos concepciones opuestas un fondo ulterior y común en el cual puede tener lugar un recíproco reconocimiento y una compartición de

[6] Teniendo su origen el movimiento comunista en el Espíritu Santo, resulta menos inexplicable la introducción de Karl Marx en el *Missel des dimanches* promulgado por el episcopado francés, donde en la p. 139 se recuerda al fundador del comunismo el 14 de marzo, día de su muerte

valores.

La fórmula que recoge tal equivalencia de sistemas en la inspiración de fondo es que *hay valores comunes que son percibidos de maneras diferentes según el medio al que se pertenezca* (n. 29).

Aquí late una negación del sistema católico. El documento expolia al hombre de la capacidad de captar un valor en su ser propio y solamente le asigna la posibilidad de percibirlo según su condición subjetiva (que aquí no es el idiotropion de la psicología individual, sino la idiotropion de la situación de clase del sujeto). Puesto que las percepciones difieren, pero el valor percibido diferentemente es idéntico, los obispos pueden afirmar que dos concepciones contradictorias son sin embargo percepciones diferentes de lo mismo. Esta forma de subjetivismo está deducida del análisis marxista, que considera que la percepción brota de la situación social. Por tanto en el documento francés se desconoce la diferencia entre las esencias. La religión no es para los obispos un principio, sino una interpretación y un lenguaje.

El Verbo cristiano ya no es principio y *caput*, sino una interpretación destinada a conciliarse con las otras interpretaciones en un *quid* confuso, que unas veces parece ser la justicia y otras el amor.

Este desconocimiento del carácter esencial de la oposición entre cristianismo y marxismo aleja al documento de las enseñanzas de Pío XI, que califica al comunismo como intrínsecamente perverso.

Y por otro lado pone de manifiesto la simpatía de los redactores hacia la opción socialista, ya que al tiempo que rechazan la perversidad esencial del comunismo estigmatizan como intrínsecamente perverso al sistema capitalista (n.21): así desaparejan a los dos sistemas, que sin embargo han condenado por igual las enseñanzas papales, desde la *Rerum novarum* a la *Populorum progressio.*

Después de haber encontrado falazmente al Espíritu Santo y a Jesucristo (n. 47) en el dinamismo del mundo obrero y colocado la opción socialista a la par con el compromiso cristiano, el documento se lanza a una nueva y última confusión: sentencia que si el trabajo de los cristianos comunistas en favor de mayores justicia, fraternidad e igualdad, alcanza ese citado fondo común, encuentra *una forma real de contemplación y de camino misionero* (n. 54). La praxis marxista y la lucha de clases usurpan así el lugar de la contemplación, que como es conocido ocupa el lugar supremo.

11.6. Más sobre los cristianos comprometidos

El valor de la identidad profunda de los contradictorios, disueltos en un imaginario valor anterior, hace posible expoliar de su especificidad las tesis

de las dos escuelas opuestas, y por tanto negar su oposición.

Ateniéndonos sólo a lo fundamental, la opción socialista contradice dos artículos fundamentales de la doctrina social de la Iglesia: el principio de la propiedad privada y el principio de la armonía entre las clases sociales.

Mientras Juan XXIII en la *Mater et Magistra* afirma *el derecho natural a la propiedad privada de los bienes, incluidos los de producción* y auspicia su difusión (n. 113), el documento francés (adoptando un análisis marxista) restringe la afirmación papal negando que la propiedad societaria (dominante hoy en la economía y controlada por un pequeño número de accionistas), entre en la categoría de la propiedad privada y deba ser protegida como un valor de derecho natural.

Pero la defección más evidente de la doctrina social católica es aquélla por la cual se identifica la lucha por la justicia con la lucha de clases, suponiendo que la justicia no pueda realizarse más que yendo más allá de la justicia: siendo una especie de contrainjusticia.

Ello supone que el orden social es independiente del orden moral y que hace falta trascender éste para instaurar aquél.

La lucha de clases es una acción de guerra inducida dentro del conjunto de las sociedades civiles, y según la doctrina de Lenin y Stalin, jamás abandonada, tiende a transferirse, cuando lo dicten las circunstancias, al conjunto de la sociedad etnárquica: se convierte así en guerra de toda la clase obrera del mundo contra toda la clase no obrera del mundo.

Si se equipara la lucha de clases (que ha sido condenada por la Iglesia) con una obra de justicia, es evidente que al ser una actividad de guerra habría que incluirla en la categoría de la guerra justa, que es guerra lícita.

11.7. Debilidad de las antítesis

La debilidad de la antítesis entre comunismo y cristianismo, cuya evolución lógica hacia la teología de la liberación veremos en el próximo epígrafe, es consecuencia de dos hechos: el disenso doctrinal en el seno del comunismo y la doctrina enunciada por Juan XXIII en la *Pacem in Terris*.

En cuanto al primer hecho (llamado *éclatement du marxisme*) debe mencionarse ante todo la reforma hecha por algunos partidos comunistas en sus estatutos, al prescindir de la necesidad de profesar el materialismo histórico y admitiendo en el partido incluso a quienes se inspiran para el compromiso obrero en otras ideas filosóficas o religiosas.

Esta transformación del comunismo había estado precedida por la Internacional socialista, que al reconstituirse en Frankfurt en 1951 establecía en el punto IX del preámbulo: *El socialismo democrático es un movimiento*

internacional que no exige una rigurosa uniformidad doctrinal. Ya sea que funden sus propias convicciones sobre el marxismo o sobre otros sistemas de análisis de la sociedad, o que estén inspirados por principios religiosos y humanitarios, todos los socialistas luchan por el mismo fin: un sistema de justicia social, de mayor bienestar, de libertad y paz mundiales (RI, 1951, p. 576).

Epocados todos los principios específicos del marxismo (como el materialismo histórico, el rechazo de la religión, la expropiación de los medios de producción, o la lucha de clases) resulta posible la convergencia de movimientos heterogéneos en una ideología atípica, como la de la justicia, el bienestar y la paz.

De este modo el documento de Frankfurt se emparenta con el documento del Episcopado de Francia: pasa por encima de lo específico para encontrar un fundamento genérico y confuso. En realidad, la justicia es algo totalmente distinto en el pensamiento de los Papas (que la conciben como comunidad de las riquezas en cuanto a su uso) y en la ideología marxista (que quiere llevarla a cabo mediante la centralización estatal de todos los bienes).

A esta convergencia de las dos doctrinas concurren también las discrepancias surgidas entre los teóricos del marxismo. Permaneciendo en Francia, bastará recordar la disidencia de Garaudy, que rechazando la centralización del poder como único medio de realización del comunismo imagina un centralismo democrático y policéntrico; y la de Althusser, que rechazando el primado exclusivo de lo económico, doctrina corriente entre los marxistas, admite una pluralidad de estructuras, asignando a la económica solamente una primacía dominante sobre las otras [7] .

Sin embargo, estas variantes dejan intacta la esencia del comunismo. Se explican simplemente por la diversidad que nace de toda elaboración intelectual realizada a partir de una idea fundamental. Se podrían parangonar estas variedades del marxismo a las variedades en las cuales se debate la teología, cuando se introduce en la deducción del principio y en las interpretaciones del dato de fe.

Se abre entonces un campo amplísimo a la disputa de lo disputable, según diversas escuelas (tomista, escotista, suarista, rosminiana) en las cuales el intelecto cristiano está preso en obsequio a la fe, pero no más allá de las palabras de la fe; y es en éstas, y no en las argumentaciones teológicas de cada escuela, en lo que todas las escuelas coinciden.

Pero volvamos al marxismo. Las diversas especies del género no pueden ni ensanchar el principio de modo que llegue a incluir a su opuesto, ni que-

[7] Sobre las variantes del comunismo, ver MAURICE CORVEZ, *Los estructuralistas*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1972, cap. 5, págs. 114 y ss.

brantarlo, ni alterarlo. Además, el partido, la fuerza históricamente eficaz, ha repudiado siempre el ataque de sus variantes contra el principio. Georges Marchais, secretario general del Partido Comunista francés, entrevistado por el diario *La Croix*, declaraba sin ambages: *No queremos crear ilusiones sobre este punto: entre el marxismo y el cristianismo no hay conciliación posible, ni convergencia ideológica posible.* Esta declaración coincide enteramente con la del presidente social comunista de Francia, Francois Miterrand, en el libro *Aquí y ahora* (Ed. Argos-Vergara; prólogo de Felipe González), que es una declaración abierta contra la religión. Se afirma en él la perfecta *Diesseitigkeit* del comunismo, que sustituye el destino ultramundano del hombre por la visión de una felicidad que debe conseguirse *ici* (aquí: en el mundo) y *maintenant* (ahora: no en la vida futura).

Y si se acude a las fuentes doctrinales del movimiento, nos encontramos con el texto de Lenín citado en OR, 5-6 julio de 1976: *Los comunistas que se alían con los socialistas democráticos y con los cristianos no dejan de ser revolucionarios, porque coordinan tales colaboraciones con vistas a su fin propio, que es la destrucción de la sociedad burguesa.*

Esta referencia al principio comunista es paralela a la realizada por Pablo VI al principio católico en la Carta apostólica del 14 de mayo de 1971 al card. Roy: *El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política concebida como servicio, tampoco puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente o en los puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre* (*Octogesima Adveniens*, n. 26). Es curiosa la negación que hace OR de 1 de septiembre de 1982 de la distancia entre cristianismo y marxismo, en un artículo titulado *Cultura, pluralismo y valores.* Con tesis novísimas se niega en él la oposición enseñada por Pío XI: *Realmente es digno de plantearse si todavía persiste el patrón de análisis que distinguía entre cultura católica y cultura marxista.*

Parece que el autor ignora *quasi modo genitus infans* la *Divini Redemptoris* y todos los documentos pontificios.

11.8. Principios y movimientos en la Pacem in Terris

Y sin embargo parece que tanto el catolicismo como el comunismo se han apartado de esta posición de integridad lógica que aleja *in infinitum* las dos concepciones sin posible *coincidentia oppositorum.*

A los católicos el impulso les ha llegado de un pasaje famoso de Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in terris*: *Es también completamente necesario*

distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza (n. 159).

La tesis del Papa se presenta como una deducción de la máxima enseñada siempre por la Iglesia, según la cual es necesario distinguir entre el error y el que yerra, entre el aspecto puramente lógico del asentimiento y el aspecto que éste reviste en cuanto acto de la persona.

El defecto contingente de una disposición mental no quita a la persona su destino hacia la verdad y la dignidad axiológica que deriva de ella. Esta dignidad proviene del origen y la finalidad ultramundana del hombre, que ningún hecho intramundano puede cancelar y que es más bien propiamente indestructible: incluso en los condenados tal dignidad subsiste.

Pero de esta máxima que distingue al error de quien yerra, la encíclica llega a la distinción entre la doctrina y los movimientos que se inspiran en ella; califica a las doctrinas como inmutables y cerradas en sí mismas, mientras los movimientos dentro del flujo de la historia estarían en continuo *fieri*, y perpetuamente abiertos a novedades que los transforman hasta convertirlos en sus contrarios.

Pero la legítima distinción entre el movimiento (masa de hombres concordantes) y la idea que lo inspira no puede apagarse hasta atribuir fijeza a la doctrina y flexibilidad al movimiento. Puesto que el movimiento inicial originado por la doctrina sólo puede concebirse como una masa de personas que están de acuerdo en ella, no se puede pensar que queda fijada sin la existencia de personas con esas ideas coincidentes, ni que la masa (plegándose según el devenir histórico) se quede sin ninguna referencia a la doctrina.

La masa se mueve porque la va repensando, y la doctrina participa del flujo histórico en cuanto se trata de opiniones de hombres en movimiento. La historia de la filosofía, ¿no es quizá la historia de los sistemas en su desarrollo y devenir? ¿Cómo se puede decir que los sistemas son fijos y solo los hombres que los piensan se mueven?

Parece por consiguiente que la encíclica descuida el nexo dialéctico siempre apremiante entre lo que las masas piensan (ciertamente de un modo menos diferenciado que los teóricos) y lo que las masas hacen sin conexión con la ideología, la cual sólo tendría como función dar inicio al movimiento.

Se descuida aquí la precedencia del pensamiento sobre la praxis y da la impresión de que las ideologías son hijas del movimiento, en vez de sus progenitoras.

Ciertamente las ideologías se resienten de las fluctuaciones propias de los hombres que fluyen en la historia, pero la cuestión que se impone sigue siendo si los movimientos cambiantes continúan o no inspirándose en el principio del cual nacieron.

Después de haber separado la doctrina y el movimiento para consentir a los católicos adherirse a éste y guardar reservas respecto a aquélla, la encíclica enuncia también otro criterio para permitir a los católicos la cooperación con fuerzas políticas opuestas: *Por lo demás, ¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?* (n. 159).

La tesis del Papa responde al antiguo y común sentimiento de la Iglesia, ya expresado por San Pablo: *Omnia autem probate (...), quod bonum est tenete* (I Tes. 5, 21) [8] . Pero ante todo, según las palabras del Apóstol, no se trata de experimentar (es decir, de participar del movimiento en la praxis), sino de examinar para discernir y apegarse en la praxis a lo que por ventura se encuentre de positivo en el movimiento.

Y sin embargo, el consentimiento y la cooperación, que son posibles cuando los hombres dirigen la voluntad a objetivos inferiores y contingentes, se hacen imposibles cuando la dirigen hacia fines últimos incompatibles entre sí.

Ahora bien, toda la vida política para el catolicismo está subordinada a un fin último ultramundano, mientras que para el comunismo está ordenada al mundo y repudia todo fin fuera de él.

No sólo prescinde, como hace el liberalismo, sino que lo repudia. En la condena del comunismo no resultan condenados los fines subordinados que persigue, sino ese objetivo último de absoluta sistematización terrena del mundo a la cual van dirigidos los fines subordinados, e incompatible con el fin de la religión. En realidad, cuando dos agentes que tienen fines últimos antitéticos participan en la misma obra, no hay cooperación salvo en sentido material, porque las acciones son calificadas por el fin y aquí los fines son antitéticos. El efecto total de la cooperación concordará con el fin de aquél de los cooperantes que haya sabido prevalecer [9] . Resulta útil observar que esos elementos positivos que se reconocen en el movimiento son considerados en la encíclica como propios de la ideología comunista, cuando en verdad son

[8] Examinadlo todo y quedaos con lo bueno

[9] La cooperación entre fuerzas antitéticas respecto al fin último fue enunciada por RONCALLI, siendo Patriarca de Venecia, en un mensaje al Congreso del Partido Socialista italiano en 1957, hablando de *común elevación hacia los ideales de verdad, de bien, de justicia y de paz.* Ver GREGORIO PENCO, Storia della Chiesa in Italia, Milán 1978, vol. 11, p. 568.

primordialmente valores de la religión (incluidos los de justicia natural) y adquieren su significado y su fuerza interna solamente cuando son remitidos al complejo de las ideas religiosas.

Por tanto no basta con reconocerlos, sino que hace falta reconocerlos como partes de una verdad completa y reivindicarlos para la religión, a fin de restituir su total integridad. Pero esta acción de reivindicación (que arrebata al movimiento, como algo que no es suyo, lo que en él parece justo y razonable, y lo restituye a la religión) está ausente en *Pacem in terris*.

La encíclica enuncia más bien el reconocimiento de valores que se encontrarían *a pari* en el movimiento comunista y en el cristianismo, y por consiguiente remiten a un valor anterior y común que otorgaría valor a ambos.

No se especifica en la encíclica cuál es éste, que sería el verdadero y auténtico valor principal, ni podría especificarse sin que el valor de la religión (que es el primum) se degradase a ser un medio para aquel primer valor común.

La coherencia abstracta de las ideas lógicamente encadenadas y que se desenvuelven de una a otra sin posibilidad de detención, es bastante más fuerte que la coherencia táctica que los hombres se esfuerzan en llevar a cabo entre ideas que se repelen. Así, de la opción de los cristianos por el marxismo, que contiene en sus entrañas la lucha de clases culminante en la revolución, tenía que brotar una teología de la liberación.

El fenómeno citado en el epígrafe precedente, de que el fin que prevalece absorbe al fin del otro cooperante incompatible con el primero, se ha verificado exactamente en el paso desde la opción comunista a la teología de la liberación.

11.9. Sobre la existencia de un socialismo cristiano. Toniolo. Curci

Hay un concepto legítimo de socialismo cristiano. Giuseppe Toniolo, en *Indirizzi e concetto sociale* (diseñando no ya una nueva forma del Cristianismo, sino un nuevo ciclo de la civilización cristiana), preconizaba en el orden religioso una renovación de la unidad y de la sobrenaturalidad contra la herejía y el racionalismo; y estrechamente unida a ésta, una renovación en el orden social con la recomposición orgánica de las clases y con la integración del proletariado en la sociedad. Con la idea del auténtico patronazgo y de la auténtica hermandad, el catolicismo debe sustituir por completo al socialismo marxista.

Más detallado aún es el pensamiento del célebre padre Curci en la obra titulada *Di un socialismo cristiano* (1895), informada por la idea de la actitud social del cristianismo hasta entonces sólo implícita. Curci reclama las ideas cristianas de riqueza, que supone una cantidad de bienes condividida, y de comunidad social, que pretende asemejar a todos los miembros del cuerpo social, no en modo aritmético sino proporcional. El fondo de la cuestión puede expresarse en el verso horaciano: *Cur indiget indignus quisquam te divite?* (Sat. II, II, 103) [10] . Aquí se mantiene el concepto de justicia, pero contra este *indignus* los ricos hacen valer la calumnia profetizada por Amós 4, l: *vaccae pingues quae calumniam facitis egenis* [11] . Y Curci capta agudamente la delicadeza especialísima de la reforma social contemplada en sentido católico.

La reforma debe eliminar la injusticia consumada contra una parte del cuerpo social sin fomentar el odio contra las demás partes. Si se fomenta ese odio y deja de ser la justicia un fruto del amor social, convirtiéndose por el contrario en una simple contrainjusticia, toda la acción social queda corrompida.

Como se ve, tanto este socialismo cristiano de Curci como el de Toniolo rechazan el principio marxista de la lucha de clases y buscan una reforma social que no sea efecto de una lucha violenta; y ni siquiera primordialmente obra de las leyes civiles, sino fruto del desarrollo moral de la cristiandad.

Es preciso mantener firmes dos artículos esenciales del sistema católico. Primero: el fin del género humano es sobrenatural; en este mundo se sirve al valor absoluto, y en el otro se goza de él. Segundo: la obra del hombre no puede prevaricar contra la justicia, ante la cual ningún hecho y ninguna utilidad pueden prevalecer.

11.10. La doctrina del Padre Montuclard y la desustanciación de la Iglesia

Estos dos artículos son suplantados en la praxis y en la teoría de los movimientos cristianos que optan por el marxismo. Por su citerioridad (*Diesseitigkeit*) absoluta, el movimiento queda constreñido a situar la finalidad religiosa ultramundana por debajo de la liberación económica y el eudemonismo mundano. El proceso se realiza en tres fases. Primero se iguala el fin de la justicia mundana con el fin ultramundano del hombre, dejando los dos motivos a la par. Después se desaparejan, elevando el fin terrenal y aparcando

[10] ¿Por qué hay quien yace en la indigencia sin culpa suya, mientras que tú eres rico?

[11] Escuchad estas palabras, vacas de Basán, que vivís en el monte de Samaría; que oprimís a los desvalidos y holláis a los pobres, y decís a vuestros señores: *Traed y beberemos*

el sobrenatural. Finalmente se hace predominar la visión mundana abandonando lo específico del cristianismo, refutado como opinión falsa o relegado a la órbita de las opiniones subjetivas e irrelevantes.

A este propósito es importante por su significación prodrómica [12] el libro titulado *Les événements et la foi* 1940-1952, expresión del movimiento *Jeunesse de l'Eglise* del dominico Montuclard, prohibido por el Santo Oficio con decreto del 16 de marzo de 1953. Contra el libro ya habían advertido a los católicos los obispos franceses, aunque el decreto romano de condena del comunismo de 1949 hubiese quedado en letra muerta [13] . Más tarde apareció en el OR de 19 de febrero de 1954 una denuncia sobre los movimientos católicos de opción marxista. La doctrina delineada en el libro ataca la doctrina de la Iglesia en varios puntos, a lo que se añade la denigración de la Iglesia histórica bajo la máscara de un celo amargo y acrimonioso.

El primer ataque a la verdad católica está en el modo de concebir la fe. Ésta es considerada como un sentimiento de comunión con Dios: como una experiencia de lo divino, separada de toda justificación racional y de toda expresión en fórmulas teóricas verdaderas.

El segundo es una resonancia de las herejías medievales de la espiritualidad pura. El p. Montuclard considera que lo espiritual y lo temporal son heterogéneos, y que lo espiritual no tiene influjo sobre las realidades temporales. Pero la doctrina de los dos órdenes independientes es aquí aplicada de modo que destruye la esencia misma de la Iglesia.

En realidad, de las dos liberaciones, la relativa liberación temporal (como se ha realizado con la abolición de la esclavitud y se va realizando con la supresión de la guerra) y la liberación espiritual, la primera es completamente remitida al comunismo, y la segunda puede solamente seguir a la primera: *En lo sucesivo los hombres exigirán a la ciencia, a la acción de las masas, a la técnica, y a la organización social, la realización a una escala mucho mayor de esa liberación humana de la que la Iglesia se había ocupado en el pasado sólo por añadidura* (p. 56). La misión de la Iglesia en la vida presente

---

[12] Este párrafo sobre la doctrina del p. MONTUCLARD nos dispensa de hacer un análisis extenso del documento promulgado en 1984 por la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre ciertos puntos de la llamada teología de la liberación. Los principios de tal teología son idénticos a los del p. Montuclard, que el Santo Oficio había ya condenado muchos años antes. La perspicacia del antiguo Santo Oficio derivaba de Prometeo, no de Epimeteo: quien tiene el sentido de los principios tiene igualmente el sentido de los desarrollos futuros de una doctrina.

[13] *L'ami du clergé*, revista difundidísima entre el clero de Francia, respondiendo a quien les preguntaba porqué el decreto no se aplicaba en Francia, citaba las prescripciones de los obispos, *que expresan una voluntad formal de aplicar y de ver aplicado en todas partes el decreto romano*; pero no podía negar el hecho general e intentaba reducirlo a *alguna negligencia* (op. cit., 1953, p. 267).

se esfuma: *Los hombres ya no se interesarán por la Iglesia más que a partir del momento en que hayan conquistado lo humano.* Por tanto se vacía históricamente al cristianismo de posibilidades, ya que lo que él puede en virtud de la fe no tiene raíz en sí mismo, y todas sus posibilidades dependen de la antecedente obra de liberación humana, que compete sólo al comunismo.

Del cristianismo, *primum* e incondicionado, se hace algo secundario y condicionado. No sólo se le impide concurrir indirectamente a la liberación humana, sino que se le considera efecto de la liberación humana previamente operada por el comunismo. La liberación espiritual (el reino de Dios) espera recibir su propio ser de un cambio temporal, o por lo menos totalmente humano.

No hace falta señalar cómo aquí está implicado el error primario del comunismo: destina a algunos hombres a la liberación (los que vivan aún cuando llegue la liberación temporal) mientras sacrifica las presentes generaciones a las futuras; como si no todos los hombres, sino sólo algunos, estuviesen ordenados a su fin.

En segundo lugar la vida futura ultramundana, inalcanzable antes de ser instaurado el paraíso en la tierra, deja a la Iglesia inane e inerte en el presente de la historia. Más aún: si en virtud de su esencia sobrenatural y ucrónica la Iglesia ejercitase en nuestro tiempo su oficio de predicar la verdad, apelar a lo ultramundano y edificar el hombre nuevo, el destino del hombre resultaría impedido.

Como la perfección humana es la condición de la liberación espiritual, subordinar o simplemente coordinar lo temporal a lo espiritual es algo ruinoso para el género humano. El p. Montuclard lo profesa sin ambigüedad: *No, los obreros cristianos no desconocen el cristianismo. ¡Cuántas veces no habrán escuchado el mensaje cristiano! Pero ese mensaje les ha parecido un engañabobos. Y ahora, se les hable del infierno, de la resignación, de la Iglesia, o de Dios, ellos saben que en realidad todo eso sólo sirve para arrancarles de las manos los instrumentos de su propia liberación.* Aquí se adopta el pensamiento propio de los Jacobinos, según el cual la religión puede aparecer a la mente desapasionada como una impostura cuya finalidad es desarmar la justicia. Está presente también el motivo, incompatible con el catolicismo, de que el reino previsto en el Evangelio es la instauración del hombre en la plenitud natural del hombre, y no la instauración de una nueva criatura.

Y la inferencia práctica de tal axiología es la ineficacia absoluta del cristianismo en el mundo presente y su obligación de retirarse, de contraerse, de callar ante la expectativa de la liberación temporal: la única de la cual puede nacer la liberación espiritual; pero, ¿para qué, si el hombre habrá alcanzado entonces su perfección humana? Las palabras de *Jeunesse de l'Eglise* son conmovedoras: *¿Qué queréis entonces que hagamos? No hay para nosotros*

más que una actitud posible y veraz: callarnos, callarnos durante largo tiempo, callarnos durante años y años, y participar en toda la vida, en todos los combates, en toda la cultura latente de esta población obrera a la que, sin quererlo, hemos confundido tan a menudo (pp. 59-60).

11.11. Paso de la opción marxista a la teología de la liberación

Paso de la opción marxista a la teología de la liberación. El nuncio Zacchi. El documento de los diecisiete obispos

Este vaciamiento o inanición del cristianismo profesado por Montuclard lo liga claramente con los ideólogos del marxismo. Estando éstos desligados de la necesidad de hablar ahorrando palabras, como hacen a menudo los políticos, y siendo más fuertes en la facultad lógica, profesan como axioma la inconciliabilidad de marxismo y cristianismo. En la gran Historia de la filosofía [14] , de la cual salió en 1967 el sexto tomo en traducción alemana, se define al hombre como *Naturwesen* (pura naturalidad), se contempla el desarrollo del pensamiento como evolución hacia el ateísmo y el humanismo radical, y la actual aproximación dialéctica al catolicismo está explicada como efecto de la inclinación de la fe, que cede ante la ciencia y la mentalidad moderna. El diálogo es un momento puramente táctico que no puede incluir concesiones sobre la doctrina. Pero frente a la firmeza lógica de los comunistas abundan en la llamada *Gauche du Christ* los que admiten el carácter positivo de la lucha de clases y su compatibilidad con la religión, o incluso reconocen en el comunismo una naturaleza intrínsecamente cristiana. No me detendré sobre las declaraciones del nuncio Mons. Zacchi, que tras visitar Cuba dijo que el régimen comunista de Fidel Castro *no es ideológicamente cristiano, pero lo es éticamente*; ¡como si se pudiese tomar por cristiano, bajo cualquier aspecto, un sistema en el cual la idea de Dios es una ilusión funesta para el género humano! ¡Como si el cristianismo no fuese una idea, y una ética cristiana pudiese germinar a partir de una idea no cristiana! De mayor relevancia es el documento firmado por diecisiete obispos de todo el mundo y publicado el 31 de agosto de 1967 por *Témoignage chrétien*. El documento realiza el salto desde el reconocimiento positivo del comunismo hasta la teología de la liberación.

Según Mons. Helder Camara (primer firmante y redactor del documento) la Iglesia no condena, sino que acepta e incluso promueve las revoluciones

[14] *Geschichte der Philosophie, herausgegeben ven der Akademie der Wissenschaften der URSS*, Berlín 1967.

que sirven a la justicia. Ciertamente esta proposición pertenece al sistema católico, y fue conducida a su perfección teórica por los teólogos españoles del siglo XVI, rebeldes ante el despotismo regio; pero en la formulación de Camara se convierte en un error, porque atribuye a la clase que se rebela el juicio sobre la justicia de la causa, mientras la doctrina correcta exige un consentimiento al menos implícito del cuerpo social.

Además deben intentarse las vías no violentas, la transacción, el consenso y la cooperación, preconizadas a tal efecto por la sociología católica. El documento hace sin embargo de la revolución un medio legítimo e idóneo por sí mismo para la reforma social. En fin, colocando dos conceptos dispares bajo un mismo término, pretende que el Evangelio es un principio consustancial a la revolución marxista por la razón de que *el Evangelio ha sido siempre, visible o invisiblemente, en la Iglesia o fuera de la Iglesia, el más poderoso fermento de mutaciones profundas de la Humanidad desde hace veinte siglos.*

Realmente *créve les yeux* este tránsito ilegítimo desde la transformación moral operada por el cristianismo hasta la agitación revolucionaria, así como la carencia de fundamento de la causalidad universal atribuida al cristianismo en toda revolución del género humano. No sólo entrarían en ella la Revolución francesa (en la cual, con diagnóstico superficial o por lo menos discutible, Mons. Camara ve una impronta cristiana), sino incluso la revolución religiosa del Islam y la Revolución rusa, manifiestamente atea [15] . La falta de un sólido criterio hace ver todo en todo y perder la distinción entre unos hechos y otros. El documento ataca después la complicidad de la Iglesia con el dinero y la riqueza injusta, condena el interés en el préstamo, exige no que la justicia social sea otorgada a los pobres, sino arrancada por los mismos pobres a los ricos, y sustituye abiertamente la transformación armónica por la guerra social.

Como no ve realizados los valores cristianos en el Cristianismo, sino en el comunismo, el documento concluye: *La Iglesia no puede sino alegrarse de ver aparecer en la Humanidad un sistema social menos alejado de la moral evangélica. Lejos de poner mala cara a la socialización, sepamos adherirnos a ella con alegría como a una forma de vida social mejor adaptada a nuestro tiempo y más conforme al Evangelio.*

El documento de los Diecisiete es claramente antitético a la posición que Pío XII delineó en la Navidad de 1957 declarando imposible no sólo la convergencia, sino incluso el diálogo con el comunismo; y esto porque no puede haber razonamiento si no hay un lenguaje común, al referirse en este caso la antítesis a valores absolutos.

[15]Baste recordar la célebre carta de LENIN a Máximo Gorki, en la que la religión es llamada *una infamia indecible y la más repugnante de las enfermedades.*

El Papa condenaba después la actitud que los Diecisiete han hecho ahora propia: *Con profundo dolor debemos lamentar el apoyo prestado por algunos católicos, eclesiásticos y laicos, a la táctica de la confusión. ¿Cómo puede aún no verse que ése es el objetivo de toda esa insincera agitación escondida bajo los nombres de «Coloquios» y «Encuentros»? ¿Qué finalidad tiene, desde nuestro punto de vista, razonar sin tener un lenguaje común, y cómo es posible encontrarse si los caminos divergen, si una de las partes rechaza e ignora los comunes valores absolutos?* (RI, 1957, p. 17).

11.12. Juicio sobre el documento de los diecisiete obispos

La conclusión del documento excluye equívocos, pero su punto de partida es falso. Tanto en cuanto sistema de pensamiento como en cuanto puesta en práctica de ese pensamiento, tanto por haberlo admitido sus ideólogos como por sentencia de todos los Pontífices, el comunismo no es un sistema social al cual los obispos puedan aplaudir como a una de las posibles formas políticas, sino un completo sistema axiológico que repugna intrínsecamente al sistema católico. La reducción del comunismo a simple sistema social (como en las célebres Reducciones [16] del Paraguay) le quita el aguijón, pero desnaturaliza su esencia. El paso de la opción marxista a la teología de la liberación se hace posible porque a los diecisiete obispos se les escapan la esencia del comunismo y la esencia misma del cristianismo. Y si externamente considerado, el aplauso a la lucha de clases se compagina mal con las condenas del Magisterio (y esta disconformidad plantea también un problema de coherencia a la jerarquía), internamente considerado el documento se aparta del pensamiento católico al menos en dos puntos. A causa de una defectuosa teodicea, calla el principio escatológico de la religión, por el cual la tierra está hecha para el cielo y la noción integral del destino humano sólo puede comprenderse desde la prospectiva ultramundana. Además, por una defectuosa visión histórica, el documento calla el principio de la injusticia social, que la religión ubica en el desorden moral y por tanto se encuentra distribuido entre todas las partes del cuerpo social, no pudiendo atribuirse a esa única parte que disfruta de las felicidades mundanas.

En suma, falta en el documento tranquilidad de juicio, ya que los obispos se ponen sólo de una parte, con preterición de todo el movimiento obrero católico rechazado por los ricos; y falta además la superior tranquilidad del ánimo religioso, que iluminando la historia descubre en ella una dirección que

[16] (N. del T.) En español en el original.

va más allá de la historia. No se encuentran en el documento ni el Alfa ni el Omega que rigen la teología de la historia. En realidad aquí no hay teología de la historia, sino una filosofía de la *Diesseitigkeit* que solamente conoce la liberación de la miseria mundana y solamente la espera de la perfección autónoma del hombre.

11.13. Más sobre las opciones de los cristianos. Mons. Fragoso

La preterición de la obra social del catolicismo y de su doctrina social (separándose el documento de los diecisiete obispos de la enseñanza de la Iglesia) es llamativa también en otros documentos episcopales en los cuales la liberación espiritual producida por el cristianismo resulta ser cronológica o axiológicamente posterior a la lucha por la justicia en el mundo. Es evidente que dicha posposición no sólo destituye y degrada al cristianismo, sino que lo destruye, al ser la religión intrínsecamente un *primum* y no pudiendo descender de ese primado sin perecer. Mons. Antonio Fragoso, obispo de Crateús (Brasil), enseña abiertamente que el fin sobrenatural de la Iglesia debe ser pospuesto a la lucha por la justicia mundana. En una entrevista concedida a ICI, n. 311 (1968), pp. 4 y ss., el obispo niega el *saltus* entre vida mundana y vida eterna, entre la naturaleza y lo sobrenatural; *el designio de Dios es* (dice) *que este mundo sea justo, fraterno y feliz; el Reino de Dios se realiza en la vida presente de tal modo que tras la Parusía el mundo continuará sin catástrofe en el Reino eterno, estando ya en ese momento realizados los cielos nuevos y la nueva tierra* [17] . Las doctrinas del quiliasmo, tanto las antiguas como las que lo son menos (la última gran sistematización es de Campanella), se fundaban sobre una instancia teológica legítima: el cristianismo es un sistema completo, y Cristo, Razón eterna encarnada, debe producir también la perfección temporal del hombre y no sólo la espiritual y sobrenatural, que le dejaría en minoría respecto a las cosas del mundo. El milenarismo tenía clara la distinción entre el cielo y la tierra, entre la historia y la eternidad; y no sostenía que la perfección mundana, la civilización, fuese la incoación del Reino [18] .

Aquí sin embargo la tierra nueva y los nuevos cielos no trascienden, sino que continúan la Creación; y así la perfección del mundo se convierte en su

---

[17]Es superfluo observar que esta parusía destinada a acaecer en un mundo ya maduro en la perfección es opuesta *ad litteram* a la Parusía descrita en la Escritura, en la que concurrirán errores, huidas, odios y desastres.

[18]Ver ROMANO AMERIO, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Milán-Nápoles 1972, cap. VII, pp. 272 y ss.

finalidad, desaparece la subordinación de todo a Dios, y la Iglesia se confunde con la organización del género humano.

Eclipsado el orden trascendente, los fines terrenos pueden ser perseguidos con el carácter absoluto propio de los fines últimos, y la sumisión a la ley, junto con los deberes de obediencia y paciente fortaleza, se extingue a causa del derecho a la felicidad en este mundo. La violencia se convierte en el deber cristiano más alto, inmediatamente conectado con su responsabilidad: *Se le reconoce a la conciencia adulta una responsabilidad y un derecho a optar por la violencia.* Todos los problemas que en una concepción correcta pertenecen a la política se convierten en problemas religiosos, y la Iglesia *debe asumir el problema del hambre, de la sequía, de la higiene, de la regulación demográfica y del desarrollo, como hoy se dice sintéticamente.*

Según Mons. Camara (conferencia pronunciada en París el 25 de abril 1968, ICI, n. 312), por haber fallado en esta función de desarrollo humano no carecen de razón las acusaciones de Marx contra la Iglesia, porque Ésta *ofrece a los pobres de la tierra un cristianismo pasivo, alienado y alienante, verdaderamente un opio del pueblo.* Por consiguiente el deber de la religión se convierte en la edificación de la *civitas hominis* y se adultera la relación entre civilización y religión, haciendo de las dos una misma cosa.

Es interesante a este propósito la declaración con la cual Mons. Fragoso aplica sus principios eclesiológicos a un caso particular, articulando distintamente las misiones de un obispo católico.

En una entrevista publicada por Francois de Combret en el libro *Las tres caras del Brasil* (Plaza y Janés, 2a ed., Barcelona 1974, cap. VI), y después de haber establecido que el Evangelio debe ser vivido antes de ser aprehendido, discurre sobre su propia acción pastoral con los campesinos de su provincia y hace la siguiente declaración: *Si los campesinos trabajan juntos, se unen y se ayudan mutuamente. Si adquieren el sentido de la solidaridad, se darán cuenta de que lo que creen ser una fatalidad no es más que una injusticia o un defecto de organización. Viviendo el Evangelio, perderán su religiosidad pasiva. Después, solamente después, les hablaré de Dios* (p. 167).

Parece como si el obispo de Crateús no conociese la doctrina sobre el mal y atribuyese sequías, aluviones, terremotos y heladas a la injusticia de los ricos y a un defecto de organización. Ahora bien, la falta de organización (es decir, el defecto de la técnica) no constituye una injusticia, sino una deficiencia inherente a la finitud.

Tampoco da indicio de una mente reflexiva el obispo de Crateús cuando supone que se puede vivir el Evangelio antes de conocer a Dios. Y habiéndole objetado su interlocutor si en esta transformación de mentalidad su pueblo no corre el riesgo de perder la fe, él responde en estos términos: *Es un riesgo, y tengo conciencia de él. Pero mi trabajo puede abocar a tres clases de resul-*

tados: el primero, no modificar en nada la situación actual, y yo consideraría entonces que habría fracasado completamente en mi misión; el segundo, concienciar a los campesinos transformando su fe, y ése es el éxito, y el tercero concienciar a los campesinos, pero hacerles perder la fe, lo que no sería más que un semiéxito (p. 168).

11.14. Examen de la doctrina de Mons. Fragoso

Aquí se manifiesta claramente el paso de la opción marxista a la negación de la religión. En primer lugar Mons. Fragoso confunde los dos órdenes, asignando a la Iglesia la promoción de un cierto orden social, pero no como misión indirecta y consecutiva, sino directa y primaria. Mide el éxito de su propio ministerio de obispo y de sacerdote en función de un triunfo de tal naturaleza. En segundo lugar considera como un éxito, aunque parcial, dejar perder la fe a su pueblo, si esta pérdida está compensada por la concientización: es decir, por la conversión de los pueblos al ideal de la *civitas hominis*.

Ésta es por consiguiente un valor positivo incluso fuera y contra la religión. En tercer lugar, ¿cómo puede tenerse auténtica concientización, si no se tiene al menos confusamente el conocimiento de Dios? En vano se reserva Mons. Fragoso la predicación de Dios a sus pueblos después de constituida la *civitas hominis*. En fin, no se reconoce en las operaciones reservadas al obispo por Mons. Fragoso ninguna de las operaciones que le asigna la Iglesia: enseñar las verdades de fe, santificar con los sacramentos, gobernar y apacentar (*Lumen Gentium* 24-25). Por el contrario, el orden terreno se convierte en el objeto propio y primario de la responsabilidad pastoral; y si el pueblo pierde la fe, *por la que se entra en el camino de la salvación* (Inf 11, 30), para mons. Fragoso la misión del obispo no fracasa completamente, sino sólo parcialmente, con tal que consiga la misión civilizadora.

Podemos concluir añadiendo que aunque los diecisiete obispos son solamente una fracción del Episcopado, la singularidad de la doctrina recogida en el documento en el ejercicio de su función ministerial, el hecho de que no fueran *nominatim* rechazados por la Santa Sede, y finalmente la amplitud de los apoyos que suscitó, confieren al documento un carácter importante como indicio de la debilidad doctrinal del episcopado católico y de la desistencia de la autoridad. Ver §§6.8 y 6.9.

11.15. Apoyos a la doctrina de los diecisiete obispos

Si nos hemos atenido también en este capítulo al criterio metódico de apoyar nuestro análisis solamente sobre los actos de la jerarquía, no omitiremos señalar que esta concepción de la finalidad del mundo, totalmente marxista o en cualquier caso totalmente terrena, es compartida por no pocos obispos, que se adhirieron al documento aunque no lo suscribieran [19] . Lo mismo profesan importantes movimientos del clero y de los laicos. Son ejemplos: Tercer mundo en el Brasil; el del padre Camilo Torres, reducido al estado secular y que murió, formando parte de grupos guerrilleros colombianos, cuando estaba a punto de rematar a un soldado herido; el del padre Laín, también en Colombia; y el del padre Joseph Comblin en Chile, para el cual la religión es total y esencialmente arte política, más bien arte bélica: *Sería preciso suscitar vocaciones políticas auténticas para suscitar grupos resueltos a intentar la toma del poder. Es necesario estudiar la ciencia del poder y el arte de su conquista* [20]

Que el cristianismo desemboca necesariamente en el marxismo es también la tesis de la asociación universitaria *Pax romana*, que en su boletín de mayo de 1967, p. 26, declaraba: *Pese a las declaraciones pontificias, desde hace treinta años cristianismo y socialismo son plenamente compatibles.* En estas palabras no es menos notable la insolente impugnación de la autoridad que el error doctrinal [21] .

[19]El obispo de Cuernavaca, en polémica con el arzobispo de Ciudad de Méjico, enseña que *en la variedad dialéctica del pensamiento marxista, se puede muy bien ser fiel a Jesucristo y marxista*, y que *la crítica marxista de la religión ha contribuido a liberar al cristianismo de la ideología burguesa* (ICI, n. 577, p. 54, 15 de agosto de 1982).

[20]*Note pour le document de base préparatoire á la deuxiéme Conférence de CELAM*, Recife 1965.

[21]Y pese a las condenas de Pablo VI y de Juan Pablo II, la teología de la liberación continúa siendo predicada en los púlpitos y en los medios de comunicación de masas. Así por ejemplo, en la rúbrica dominical *La fede oggi*, de la que es responsable la Conferencia episcopal italiana y cuyo consultor teológico es Claudio Sorgi, el 29 de agosto de 1982 un sacerdote sudamericano sostuvo que el Evangelio no condena la violencia y que la interpretación revolucionaria del Evangelio es la única interpretación verdadera.

Capítulo 12

La escuela

12.1. La escuela en la Iglesia postconciliar

Si de la opción por el comunismo o la revolución nos desplazamos a la catequesis, la razón que une ambos argumentos es la misma que rige todo el análisis de este libro: la acomodación de la Iglesia al espíritu moderno. La acción educativa de la Iglesia se ejercita de modo triple. Primero, de modo directo: como catequesis dentro de la órbita de la Iglesia independientemente de la sociedad civil, en virtud de un derecho divino. Segundo, de modo indirecto: en la órbita de la sociedad civil mediante acuerdos realizados con el Estado, al ser la obra educativa, bajo ciertos aspectos, materia mixta. Tercero, de modo indirecto: con la creación de escuelas católicas en las cuales la totalidad de la enseñanza está informada por la religión.

En todas estas formas la obra educativa de la Iglesia fue muy extensa, incluso aunque no siempre fuese fructífera. La educación es una operación delicada sobre la libertad humana, y sus efectos no están determinados, como los de las fuerzas físicas. Si bien tienen lugar éxitos espléndidos dentro de la escuela católica, también se obtienen resultados paradójicamente negativos. No se puede olvidar que toda la generación jacobina salía de las escuelas católicas. Hasta la Segunda Guerra Mundial, algunos países como Alemania tenían escuelas públicas diferenciadas por confesiones; otros, como el cantón Ticino (Suiza), disponían de escuelas públicas de inspiración agnóstica: acogían la religión en la *ratio studiorum* como enseñanza constitutiva y obligatoria, pero concedían su dispensa en obsequio al principio constitucional de la libertad de conciencia; finalmente otros, como España, integraban la enseñanza religiosa en la pedagogía como parte eminente de la conciencia nacional y de la tradición cultural del país.

Éstos últimos hacían de ella una obligación inexcusable, sin consideración

a las convicciones íntimas de los alumnos. Era un residuo de los sistemas políticos adoptados por las monarquías absolutas, que además de los deberes civiles incorporaban a las obligaciones de los educandos los deberes religiosos. A menudo estos sistemas le quitaban al cumplimiento del deber ese elemento de libertad que lleva consigo el valor moral de la conducta. En la declaración *Gravissimum educationis* el Vaticano II distingue y admite dos géneros de escuelas.

Las primeras son las escuelas públicas instituídas y gobernadas por el Estado: tienen por fin genérico el desarrollo intelectual, la transmisión del patrimonio cultural, y la preparación profesional (n. 5). Su principio unificante (impuesto, según se dice en el n. 6, por el pluralismo vigente en muchísimas naciones) consiste en prescindir de la religión.

No se advierte en este pasaje de la Declaración que el principio unificante de la educación debe ser de un orden más elevado que el respeto del pluralismo, y a causa de tal inadvertencia el n. 6 contrasta con la definición del segundo género de escuela, precisamente la católica. El fin de la escuela católica incluye los fines asignados a la escuela pública, pero va más allá y vuela más alto que ellos, porque *ayuda a los adolescentes para que en el desarrollo de la propia persona crezcan a un tiempo según la nueva criatura que han sido hechos por el bautismo, y ordena últimamente toda la cultura humana según el mensaje de la salvación, de suerte que quede iluminado por la fe el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre* (n. 8).

Por consiguiente se admite un valor positivo en la educación que prescinde de los valores religiosos del hombre; pero se reivindica también el derecho de la Iglesia a desarrollar la obra educativa con sus propias escuelas. Sin embargo, según el Concilio el derecho de la Iglesia en la sociedad civil está fundado sobre un principio de la sociedad civil, el de la libertad, que iguala a todas las doctrinas.

12.2. Necesidad relativa de la escuela católica

La necesidad de la escuela católica es remarcada por Pablo VI en el discurso del 30 de diciembre de 1969, pero como una necesidad condicional que no brota de la naturaleza axiológica propia de la Iglesia. El Papa dice: *La escuela católica es necesaria para quien quiera una formación coherente y completa; es necesaria como experiencia complementaria en el contexto de la sociedad moderna; es necesaria allí donde faltan otras escuelas; es necesaria también para uso interno de la Iglesia, a fin de que la Iglesia no se vea perjudicada en el esfuerzo y en la capacidad de ejercitar su fundamental*

ministerio, el de enseñar.

Como se desprende de los términos utilizados, la escuela católica es una forma supererogatoria de educación: responde a la necesidad de los perfectibles y de los perfectos, pero no propiamente a la del común de los cristianos, que pueden formarse sin ella. A la escuela católica el Papa le asigna por sí misma solamente un oficio de integración y de complementariedad respecto a la escuela estatal, que se supone idónea para dar a la persona un completo desarrollo mental y moral [1] .

Ahora bien, si por el contexto debe entenderse que la sociedad moderna a la que hace referencia el Pontífice es la estructura pluralista, entonces (como ya dijimos arriba) la escuela católica tendría como justificación de su propio reconocimiento el pluralismo y subsistiría solamente a fin de permitir el pluralismo.

12.3. El documento del 16 de octubre de 1982

[2]

Este documento, destinado a determinar la misión de los laicos católicos que enseñan en la escuela estatal, lleva la impronta de la nueva pedagogía: admite la educación como autoeducación (n. 21), celebra con alabanzas el progreso de las instituciones en el mundo contemporáneo (n. 3 y 4), reconoce en la escuela una estructura esencialmente dialéctica (n. 49 y 50), y no hace referencia a la autoridad del maestro. Pero el proyecto general del documento padece una dificultad mayor. En el n. 47 afirma que en la escuela pública *todo educador imparte su enseñanza, expone sus criterios y presenta como positivos determinados valores en función de su concepción del hombre o de su ideología.* La afirmación no responde al estado real de la escuela pública. En muchísimos países se obliga al maestro a profesar y transmitir una determinada ideología, excluyendo cualquier otra y a menudo impugnando expresamente la doctrina cristiana. En muchos otros países está prescrito al educador de la escuela pública prescindir en su obra de sus propias convicciones religiosas y filosóficas, y respetar las de los alumnos. A la acción educativa del maestro se añade como límite la obligación de respetar las convicciones del alumno. La fuerza moral de la escuela (es imposible que no la

[1]El 10 de abril de 1968, en la televisión de la Suiza italiana, se le preguntó al Card. BENNO GUT si la Iglesia debía mantener todavía colegios católicos. La respuesta fue que eso depende de las circunstancias, y que donde exista una buena escuela pública no hace falta la católica. El cardenal añadía que sin embargo el Papa deseaba en cualquier caso la existencia de colegios católicos.

[2]Por necesidades tipográficas abreviamos el título de esta sección, que completo es: *El documento de la congregación para la educación católica del 16 de octubre de 1982*

tenga) se deduce solamente del conjunto de máximas que informan la sociedad civil, que se resumen en los valores de la ética natural: hacer el bien, respetar al prójimo, reprimir el egoísmo, cultivar una benevolencia universal, ser veraces, cooperar al bien común, o reverenciar y honrar a la patria. Sin embargo esta conducta sólo era posible cuando los Estados no habían abjurado de las bases de la justicia natural en las cuales los hombres se encontraban de acuerdo (§§20.6-22.1), ni habían adoptado el principio de la independencia de la persona, derivado del principio del pirronismo y de la autonomía sin ortonomía (§§15.2-15.3).

Hasta tiempos recientes la escuela pública obligaba a los maestros a desprenderse en su umbral de sus opiniones personales, y a conformar su obra educativa sobre el *sensus communis* de la moral natural [3] .

Esta concepción es parcial, pero católica: la escuela eleva los espíritus por encima de las pasiones (que dividen y laceran) y los sume en una luz en la que docentes y discentes descubren por encima de su diálogo al Logos, más importante que el diálogo; y en ese sentimiento perciben su verdadera fraternidad y la unidad profunda de su naturaleza.

El documento del Card. Baum abandona esta pedagogía, en cuya base está la doctrina que distingue el orden natural del orden sobrenatural: pasa de la libertad de enseñanza, es decir, de la pluralidad de escuelas homogéneas en su propio ámbito, a la libertad de los enseñantes en el ámbito de cada escuela. Lo dice expresamente: la escuela consiste en una relación entre personas, el docente y el discente.

Por el contrario, la Iglesia decía que se trataba de una relación de ambos con el mundo de los valores. No es al maestro a quien el discípulo debe conocer, sino ambos al mundo de los valores, y hacia él dirigir conjuntamente los ojos. Pero así como en la liturgia reformada el rostro del hombre se vuelve hacia el rostro del hombre, lo mismo sucede en la pedagogía reformada. Ya no entro a observar que el pluralismo entendido como diversidad de enseñanzas dentro de un mismo colegio público, ofende a la libertad. Sería necesario que a las familias que eligen un colegio público les fuese posible elegir a los profesores. La escuela se convierte así en lugar de duda, de contradicción, de anulación doctrinal: desaparece la esencia misma de la educación, que es la unidad del saber.

---

[3]Entre 1898 y 1930 los profesores del Liceo cantonal de Lugano eran exiliados políticos, italianos gallardamente militantes que estaban marcados por vehementes pasiones ideales y también por padecimientos injustos: huían de la ira de otros y de la suya propia. Sin embargo esos hombres, cuando entraban después en el aula, sabían deponer en la orilla de aquel proceloso mar del que provenían todas sus pasiones elevadas y furiosas. Ninguno de los discípulos se sintió nunca ya no digo ultrajado, sino ni tan siquiera aludido con una sombra de desprecio hacia sus opiniones religiosas y civiles.

Bastará concluir que si la escuela es una institución en la cual todo maestro tiene derecho a dejar la huella de su personal ideología, la escuela deja de ser comunidad de espíritus hermanados en la superior forma de la verdad. Finalmente no se puede descuidar que de esa forma hasta los profesores católicos de la escuela pública se encontrarán en contraposición con la naturaleza de dicha institución, que por ser pública (es decir, para todos) exige prescindir de lo específico de la religión.

12.4. Rechazo católico a la escuela católica. Mons. Leclerq

Si el motivo de la existencia de la escuela católica en el seno de la sociedad moderna le parece a algunos incierto, para otros es del todo inexistente. Apoyaremos esta afirmación tanto con hechos como con doctrinas. En Württemberg, el Partido de la Democracia Cristiana abandonó en 1967 1a defensa de las escuelas católicas, y asociándose a los socialistas introdujo las escuelas llamadas *simultáneas*, con base cristiana pero ya no confesional. Una circunstancia significativa de este hecho es que en el acto mismo con que el Nuncio Mons. Bafile protestaba al gobierno por la violación del Concordato de 1933, declaraba: *También la Iglesia está realmente interesada en la creación de un sistema escolar progresista* (RI, 1967, p. 395).

En Baviera un referéndum popular modificó la constitución del Estado, con la aprobación del 75 % de los sufragios, para introducir la escuela cristiana en lugar de la católica. En Italia, debiéndose repartir en 1967 doscientos mil millones para edificaciones universitarias, no prosperó la propuesta de los liberales de extender el beneficio a las Universidades libres (incluida la Católica de Milán) porque los diputados democristianos se abstuvieron obedeciendo a acuerdos con otros partidos.

Mientras en tales abandonos de la escuela católica se percibe la influencia del impulso ecuménico, en otros el influjo reconocible es sin embargo el de la opción marxista. En la africana República socialista de Mali, las escuelas católicas se adhieren al programa de educación estatal y por tanto imparten lecciones de marxismo. En Ceilán los católicos decidieron remitir la mayor parte de los colegios católicos al Estado, regido por marxistas, a fin de que los jóvenes se integrasen más fácilmente en la vida nacional, la Iglesia evitara formar un ghetto, y la escuela se convirtiese en sede de diálogo y no en origen de tensiones (ICI, n. 279, pp. 25-26, 1 de enero de 1967).

En los países comunistas la conducta del episcopado hacia la escuela estatal se corresponde con la que mantiene hacia el comunismo mismo. Pero

no menos relevantes que los hechos son las apreciaciones teóricas acerca de la actual inutilidad y sinsentido de la escuela católica. Mons. Leclercq, emérito de teología moral en la Universidad católica de Lovaina, reconoce en las universidades católicas una generalizada incompatibilidad con la civilización contemporánea, marcada por el pluralismo y enemiga de todo ghetto. Esta incompatibilidad la priva de toda razón de ser. Pero el argumento de Mons. Leclerq no es concluyente y se niega a sí mismo por contradicción. Precisamente en un mundo pluralista es normal la presencia de una universidad católica: no se puede querer el pluralismo, es decir, la pluralidad de doctrinas, y rechazar ésta pretendiendo que una doctrina cualquiera no pueda entrar como elemento de la pluralidad.

El segundo argumento con el que se quita toda razón de ser a la universidad católica en el mundo contemporáneo es que se encontraría constreñida a aislarse, al tener como objetivo la seguridad de los espíritus y por consiguiente la preservación de la mente de un enfrentamiento con la oposición promovida por la civilización moderna contra el catolicismo: el método de la preservación, o como se dice con intento burlesco, de «meter en cintura», no podría producir mentes abiertas y convicciones robustas. Este argumento no tiene cabida en la filosofía católica. Con los hechos en la mano, puede responderse que la escuela católica ha formado hombres de ese temple, o más bien generaciones enteras. Y desde un punto de vista axiológico, ese argumento desconoce el valor de la seguridad, considerándola como una condición casi degradante y «burguesa». Por el contrario, la seguridades son el reflejo moral de la certeza; y en un nivel superior, si la certeza es de fe, constituye un reflejo moral de la salvación. Certeza y seguridad son el rostro intelectual y el rostro psicológico de un idéntico estado del hombre. Tampoco puede olvidarse que la fe sobrenatural no sumerge al espíritu en un reposo de desistencia, sino de consistencia, en el cual no puede insinuarse la duda. Ver §18.5.

La seguridad sobre la cual se basa la enseñanza católica no es una huída de la lucha: el creyente debe, *pro rata* de su conocimiento de la fe, y por profesión si es maestro, dar razón a cualquiera de su propia visión sobrenatural (I Pedr. 3, 15).

Y la comparación entre las diversas opiniones es un paso necesario realizado por el pensamiento en la búsqueda de la verdad y en su mantenimiento, siendo ese análisis una práctica universal, como inquisición o como refutación. Y más bien fue característico de la Escolástica el método de la confrontación; no puede olvidarse que en la Universidad parisiense los *magistri* se ofrecían a responder pública y espontáneamente a las objeciones y la curiosidad de sus discípulos en las artes, e incluso a las de la plebécula, como se ve en esa viva pintura de la mentalidad y del *animus* del siglo que son las *Quaestiones quodlibetales* de Santo Tomás. El género literario de la apología no habría

podido nacer si el principio de la religión fuese el aislamiento: Es cierto que la religión se aísla del error, pero para conseguirlo debe confrontarse dialécticamente con las diversas oposiciones que se le plantean. Este aislamiento del error no está bien visto por la nueva teología, viciada de pirronismo.

Se ignora el principio fundamental de la apologética: no hace falta haber refutado todas las objeciones que se hacen a la fe para que ésta pueda seguir siendo firme. Ver §§16.2 -16.3.

Un ulterior argumento de mons. Leclerq hace referencia a la epistemología y a la relación entre las partes del sistema de lo cognoscible. Según él, la universidad católica confesionaliza la ciencia e impide la libertad y la falta de prejuicios de la investigación: la ciencia rechaza toda irrevocabilidad y toda heteronomía. En la voz del eminente teólogo parece resonar la voz del racionalismo irreligioso. La ciencia no se desconfesionaliza, es decir, no se convierte en parte de la fe cayendo así bajo otro principio heterogéneo, sino que es autónoma en su propio orden. ¿Cómo podría prestar un servicio a la Fe si no estuviese constituida precisamente como una ciencia individual, autónoma, y especial? Una subordinación extrínseca no altera la intrínseca autonomía de cada objeto de investigación, más bien al contrario: rige el organismo enciclopédico, es condición de todas las disciplinas, no ofende a la autonomía de cada una de ellas, y es necesaria para la arquitectura del saber. Por poner un ejemplo, la farmacología es ciertamente una ciencia, ciertamente subordinada a la medicina y que no camina sino al servicio de la medicina; pero no por eso toma sus leyes de la medicina: solamente toma de ella su fin. La farmacología ni se convierte en medicina ni abdica de sus propios métodos para asumir los de la medicina. Del mismo modo, toda ciencia tiene su propia independencia incluso si está extrínsecamente enderezada a un fin.

Un último argumento del celebrado emérito de Lovaina niega la autonomía (es decir, la cientificidad) de la ciencia en el sistema católico, pero me parece que contradice a la epistemología. Afirma que poniendo otra fuente de verdad más allá de la ciencia ésta resulta esclavizada. Ahora bien, ser orgánico no significa ser siervo.

En el organismo enciclopédico ninguna parte es sierva, aunque esté coordinada con las otras y sea dependiente de ellas. La fuente primera de las dos fuentes de verdad (ciencia y fe) es la Razón objetiva, es decir el Verbo [4] ; para juzgar imposible que puedan mantenerse unidas teóricamente ciencia y religión hace falta abrazar una de estas tesis: o que la Revelación contiene a la ciencia, volviéndose al error de la teología pregalileana; o que la razón subjetiva no está limitada y no admite nada cognoscible más allá de su límite,

[4]Ver el discurso de JUAN PABLO II a los universitarios de Pavía, donde enseña que el principio de la sabiduría es Cristo (OR, 12 de abril de 1981)

adoptándose el panlogismo de la filosofía heterodoxa alemana.

La verdad es que el rechazo de la escuela católica, lejos de ser una simple variante de la filosofía política, es el advertido o inadvertido corolario de opiniones contrarias al pensamiento católico. Se quita a la escuela católica su base propia y se coloca su esencia fuera de sí misma, condicionándola al pluralismo y al nihilismo cultural.

El programa elaborado en Friburgo (Suiza) para la reforma de los seminarios repudia la *ratio studiorum* tradicional y prescribe que *debe darse desde el principio una noción global enfrentándose a los problemas planteados por la existencia de otras creencias y de la increencia, de modo que el estudiante evite el riesgo de la autosuficiencia cristiana* [5] (ICI, n 279, p.20,1 de enero de 1967). Para medir hasta qué punto se aleja tal concepto de la pedagogía católica bastará observar que se está negando a la concepción cristiana del mundo el carácter de concepción global, privándola de un principio universal; que se pretende hacer frente desde el inicio a las otras filosofías sin conocer ningún criterio con el que proceder a ese enfrentamiento; que finalmente (cosa de la cual es difícil decir si es mayor la extrañeza o el error) se advierte a los jóvenes del riesgo de tomar al cristianismo como un quid autosuficiente.

Por tanto el cristianismo, aun siendo una enseñanza divina, no sería suficiente por sí mismo para dar al espíritu el apagamiento y el reposo en la verdad; debe ser considerado solamente como una opinión que necesita integrarse en las otras para conquistar relevancia axiológica [6] .

De aquí deriva la progresiva pérdida de originalidad de la escuela católica, que va modelándose deliberadamente sobre la escuela estatal en las estructuras, en la *ratio studiorum*, en la coeducación, en el calendario y en todo. Culturalmente hablando, ha abandonado en gran parte las concepciones peculiares del catolicismo acerca de los hechos históricos, adoptando los puntos de vista que fueron propios de los adversarios de la Iglesia en el siglo pasado [7] .

Concluyendo el discurso sobre la desafección de la escuela católica, y pasando por alto el cierre o laicización de institutos y los escándalos doc-

[5] No menos explícito es Mons. MARTINOLI, obispo de Lugano, que le dice a los alumnos del Colegio Papio de Ascona: *Os pido profundizar cada vez más en el conocimiento de Jesús, de la Iglesia, de la religión. Aumentad vuestro conocimiento de otras religiones y corrientes filosóficas que no están en armonía con el Cristianismo.* Ver *Palaestra virtutis*, Anuario del Collegio Papio de Ascona, p. 26

[6] Que no exista actualmente una cultura católica específica e independiente, estando diluida en la cultura general, fue sostenido sin oposición, por P. EMMANUEL en el coloquio de Roma sobre las raíces cristianas de Europa (OR, 26 de noviembre de 1981)

[7] Véase por ejemplo el manual *Images et récits d'histoire*, París 1979, en el cual los dirigentes de la persecución religiosa, como Gambetta y Jules Ferry, son exaltados como «grandes» de la patria.

trinales de las escuelas católicas [8] , conviene medir el salto regresivo hecho por la escuela católica en el período postconciliar. Y lo mediremos citando al Card. Michael Faulhaber, arzobispo de Munich en 1936, momento álgido del despotismo hitleriano: *Hace más daño cerrar de un plumazo cien escuelas que destruir una iglesia.*

12.5. Pedagogía moderna. La catequesis

En el estado actual de la Iglesia, la cuestión de la escuela es bastante más una cuestión sobre las verdades que enseñar que sobre el método con que enseñarlas; el movimiento postconciliar de renovación de la catequesis pasa, como no podía ser de otra forma, de la didáctica a la doctrina, al ser también la didáctica expresión de una doctrina. La crisis de la catequesis es primariamente crisis de contenidos, y desciende del pirronismo que inviste el pensamiento eclesial. Congresos y congresos sobre la catequesis se preguntan: *¿Es posible encontrar, después del Vaticano II, una doctrina católica indiscutible que rehaga la unidad perdida?* (*Dossier su le probléme de la catéchése*, París 1977, p. 36).

La pedagogía moderna tiene sus raíces remotas en la pedagogía negativa de Rousseau, que suponiendo al hombre bueno por naturaleza, borra de él la educación; tiene sus orígenes próximos en la filosofía trascendental alemana del siglo XVIII, que considera al espíritu individual como un momento del espíritu universal. En fin, tuvo su sistematización teórica más rigurosa en el *Sommario di pedagogia come scienza filosófica* (1912) de Giovanni Gentile, que proporcionó las bases a la reforma de la escuela italiana.

El pensamiento que informa tal pedagogía consiste en ver en el Espíritu universal al verdadero maestro; nuestro espíritu se mueve siempre dentro de sí; el Espíritu no es más que el acto mismo de lo individual, cuyo proceso es autoformación y no tiene ni objeto ni modelo fuera de sí mismo [9] .

También en el sistema católico el verdadero maestro es el espíritu universal: el Verbo divino, *la verdadera luz, la que alumbra a todo hombre, viene a este mundo* (Juan 1, 9) manifestando la verdad natural; pero este Espíritu es distinto del espíritu y lo trasciende; sin embargo, en la pedagogía moderna no hay trascendencia ni del Espíritu al espíritu, ni de la verdad al intelecto, ni del maestro al discípulo.

Y pasamos por alto que aparte de la luz natural del intelecto, la religión conoce otra luz sobrenatural que sobre ilumina al espíritu considerándolo

[8] El dominico Pfürtner (Friburgo, Suiza), el prof. Franco Cordero (Universidad Católica de Milán), el obispo de Cuernavaca, etc.

[9] Op. cit., IV ed., Bari 1926, p. 174.

capaz no ya de ver las verdades que sobrepasan la esfera natural, sino de asentir a ellas sin verlas y hacerlas propias.

En la pedagogía moderna, por el contrario, a causa de la inmanencia de la verdad, del bien y de cualquier otro valor del espíritu respecto al espíritu mismo (en suma, por la inmanencia de lo divino en el hombre), la realidad se convierte en auto creación, la verdad en autoconciencia, y la didáctica en autodidáctica.

12.6. La nueva pedagogía

Veamos entonces la exacta articulación del error en la nueva pedagogía.

El primer error consiste en negar y callar la dependencia del espíritu educando respecto al principio educador, y en suponer que la verdad es resultado de la creatividad personal; por el contrario, se trata de una luz que el intelecto encuentra y no crea: o mejor, que tanto más encuentra cuanto menos experiencia vital mezcla con la intuición de la verdad.

La experiencia es el medio de acceso a la verdad, pero ésta no consiste en lo vivido, como hoy se dice, sino en lo puramente visto. Tanto en el agustiniano *De magistro* como en el tomista *De magistro* se afirma que la verdad trasciende al discípulo y al maestro, y el hombre no la produce, sino que la descubre. El hombre puede ciertamente aprehender sin maestro, leyendo en la realidad. El maestro no trasfiere la ciencia al discípulo, pero suscita en él actos personales de conocimiento. El docente, que ya posee actualmente el saber, actúa lo que el discente posee potencialmente, haciendo así que él lo conozca por sí mismo. Queda por tanto radicalmente excluido que la didáctica sea autodidáctica y la educación «autoeducación», como está excluido por principio metafísico que un ente en potencia venga al acto por sí mismo.

Santo Tomás afirma explícitamente esta tesis: *Non potest aliquis dici sui ipsius magister vel seipsum docere* (De verit., q. XI a.2) [10] . Aquí hace falta reivindicar tres puntos fundamentales de la pedagogía católica. El primero es metafísico: la distinción de potencia y acto: es decir, la no creatividad de las facultades humanas. El segundo es axiológico: la superioridad axiológica de quien sabe respecto a quien no sabe. El tercero es gnoseológico: el primado del conocimiento respecto a la experiencia moral; tal es (*ceteris paribus*) la vida moral del hombre, como lo es su pensamiento, es decir, el juicio que realiza sobre los fines y sobre los actos de su ser.

El segundo error de la nueva pedagogía es que la enseñanza tiene por fin directo producir una experiencia, que igualmente su método es la experiencia,

[10] No se puede afirmar que un individuo sea su propio maestro ni que se enseñe a sí mismo

y que el conocimiento abstracto de lo vivido es *puro conceptualismo*. Ahora bien, el fin propio y formal de la enseñanza (sin excluir de ella a la catequesis) no es producir una experiencia, sino un conocimiento. El discípulo es conducido por el maestro a pasar de unos conocimientos a otros mediante un proceso dialéctico de presentación de ideas. El fin de la catequesis no es *immediate* un encuentro existencial y experimental con la persona de Cristo (se entraría entonces en la mística), sino el conocimiento de las verdades reveladas y de sus preámbulos.

La ascendencia modernista de esta pedagogía no puede escapársele a quien sabe que el principio filosófico del modernismo era el sentimiento, que resuelve en sí todo valor y prima sobre los valores teóricos; se considera a éstos como lo abstracto de lo cual la experiencia es lo concreto.

12.7. El conocimiento del mal en la doctrina católica

Bastante más grave es el reflejo moral de la desviación pedagógica. Si el conocimiento es la experiencia (lo vivido), entonces el conocimiento del bien será experiencia del bien y el conocimiento del mal será experiencia del mal, es decir, pecado: todo el sistema de la ascética y de la ética cristiana resulta arruinado. Desaparece la distinción entre el orden real procedente de lo vivido, y el orden ideal procedente del intelecto.

Como enseña San Agustín en *De civ. Dei*, XX11, 30, 4, *scientiae malorum duae sunt, una qua potentiam mentis non latent, altera qua experientia sensibus cohaerent, aliter quippe sciuntur ommia vitia per sapientis doctrinam aliter per insipientis pessimam vitam* [11] .

Hay dos conocimientos del mal: uno consiste en la presencia del mal en la mente, y otro en la aprehensión del mal mediante la experiencia. Pero esta segunda ciencia por la que se conoce el mal viviéndolo no es conocimiento, sino que lo sobrepasa y forma parte de la moralidad, por ser el acto con el que el espíritu elige lo conocido y une así el orden ideal con el orden real de lo vivido. No se ha de confundir experimentar con conocer, ni mucho menos hacer de ello la única fuente de conocimiento. Toda la ascética y la pedagogía católica se apoyan sobre esta base y no pueden desaparecer sin que el edificio se arruine. Y es falso lo que se viene enseñando, incluso entre católicos, de que hace falta conocer el mal para combatirlo; por lo menos es falso que haga falta

[11] Así, los males se pueden conocer de dos maneras: por ciencia intelectual o por experiencia corporal. De una manera conoce los vicios la sabiduría del hombre de bien, y de otra, la vida rota del libertino.

conocerlo experimentalmente, más de cuanto lo permitan el conocimiento y la voluntad del bien.

Por ejemplo, tanto más se conoce el valor de la castidad cuanto menos se conoce experimentalmente su contrario.

Profunda sentencia es la del siervo de Dios Francesco Chiesa: *No digáis "Habría que encontrarse en su pellejo". Algunas cosas se conocen mejor precisamente no encontrándose en su pellejo* [12] .

La nueva pedagogía tiende a identificar aprehensión con experiencia, aunque no explícitamente, no pudiendo ser ex professo una pedagogía del pecado, sino tendencialmente. De aquí deriva su inclinación a quitar todo límite a la experiencia y desvincular al discípulo del maestro, a lo menor de lo mayor, a la ética de la ley (que no se experimenta, sino que se obedece o se viola), a la virtud de la razón. Ese *nunquam satis* que la filosofía católica dice del *intelligere*, la pedagogía moderna lo dice del *vivere*.

De ahí deriva la libertad de realizar cualquier experiencia para poder conocer: libertad que es reivindicada por los innovadores incluso en materia de celibato eclesiástico, continencia prematrimonial, indisolubilidad conyugal, o fidelidad en todo compromiso de vida. Se dice que no es justo el compromiso que la voluntad adquiere sin conocer experimentalmente la materia del compromiso. La crisis de la escuela católica es en el fondo una degradación de la racionalidad ante la experiencia, y una muestra del vitalismo propio del mundo contemporáneo, que no aprecia lo que es verdadero y puede contradecir a la vida, sino lo que está vivo y es medida de la verdad: *vivo, ergo sum.*

12.8. Enseñanza y autoridad. La catequesis

Si se niega que la verdad trasciende al maestro y a discípulo y se reduce la educación a autoeducación, desaparece de la pedagogía la idea de autoridad. La autoridad es la cualidad de un acto que no puede ser resuelto en la subjetividad de quien lo plantea ni en la de quien lo recibe, sino que en cierto modo es independiente del asentimiento y del disentimiento.

No puede por tanto sorprender que los innovadores ataquen a la escuela autoritaria y pretendan que el principio de autoridad no sea un principio

[12] Ver ANTONIO VICOLUNGO, *Nova et vetera.* Can. Francesco Chiesa, Edizioni Paoline, Alba 1961. Este sacerdote, no menos insigne por doctrina que por caridad pastoral, fue inspirador y cooperador del p. Alberione, fundador de la Sociedad de San Pablo para la prensa católica. La Sociedad ha sido después públicamente censurada dos veces por Pablo VI a causa de sus desviaciones doctrinales. Se comprende que la Compañía haya quitado de sus catálogos todas las obras teológicas del siervo de Dios.

pedagógico. Así como en la moral autónoma la voluntad que se da la ley a sí misma carece de ley, así en la pedagogía autónoma quien se educa a sí mismo carece de una autoridad subyacente. Por el contrario, si cualquier verdad trasciende al intelecto imponiéndose al asentimiento del hombre, más particularmente ocurre con las verdades de fe (objeto de la catequesis): no sólo trascienden al hombre como cualquier otra verdad, sino de un modo muy especial en cuanto son verdades reveladas y no deben ser reafirmadas por evidencia, sino por obsequio a Dios.

Existe una incompatibilidad peculiar entre catequesis y autoeducación. Abatiendo la verdad como autoridad, la catequesis deja de ser aprehensión de la verdad para reducirse a su búsqueda, en estado de igualdad absoluta con cualquier otra enseñanza. El enorme movimiento de renovación catequética posterior al Concilio ha conseguido hasta ahora destruir todo vestigio de la catequesis tradicional [13] , pero no ha producido ni una dirección doctrinal común ni ninguna realización positiva [14] : no pocos catecismos publicados por los centros diocesanos correspondientes están llenos de temeridades, de errores dogmáticos y de extravagancias. La nueva catequesis puede creerse apoyada en el discurso de Pablo VI del 10 de diciembre de 1971, que parece adoptar los dos principios de la nueva teología: primero, que *es preciso abandonar los métodos excesivamente autoritarios en la presentación de los contenidos doctrinales, asumiendo una conducta más humilde y fraternal* [15] *de búsqueda de la verdad*; segundo, que *enseñar significa estar abiertos al diálogo con los alumnos, respetuosos de su personalidad.* En el primer pasaje del discurso es manifiesta la confusión entre didáctica y heurística, entre comunicación del saber poseído y búsqueda de la verdad, entre la cátedra y la polémica. Es un nuevo caso de transición inadvertida de una esencia a otra y de implícita anulación de una de ellas. Es cierto que en el acto de enseñar pueden insinuarse todas las semillas de la miseria humana, incluida la soberbia; pero no conviene sorprenderse de ello, incluso si hace falta prevenirlo continuamente: en los más ocultos pliegues del obrar humano bulle esa miseria. ¿Tal vez no se insinúa también la soberbia en el diálogo de búsqueda de la verdad? La verdad puede ser enseñada sin espíritu de verdad y con

[13] *El Nuovo catechismo antico* de FRANCO DELLA FIORE, ensayo de auténtica renovación editado por la SEI de los Salesianos y recomendado por cartas de la Secretaría de Estado, fue retirado después por decisión del editor, no obstante su éxito de venta. Fue reeditado por la ARES en 1981 y en 1985.

[14] Sobre la «miseria» doctrinal de la nueva catequesis, denunciada por el card. RATZINGER en el discurso de enero de 1983 en Lyon y en París, ver §6.11.

[15] Esta acusación de autoritarismo puede parecer extraña hoy, cuando cualquier predicador presenta sus opiniones nuevas e infundadas y no teme contraponerlas a la doctrina perpetuamente enseñada por la Iglesia. En tiempos los fieles se encontraban frente a ellos a la autoridad de la Iglesia, hoy se encuentran frente a la del predicador.

ánimo que mira a presentarse a uno mismo y a enseñarse a uno mismo; pero el tratamiento de los actos humanos debe referirse a su esencia, y no tomar como esencia sus contingentes imperfecciones.

E insisto en que la eliminación de la autoridad es intrínseca a la didáctica entendida como autodidáctica, por la cual el espíritu extrae de sí mismo la verdad. Aunque la verdad trasciende al espíritu, es independiente del intelecto que la piensa: no es ser pensada por el hombre, sino ser pensada por Dios, lo que la hace pensable por el hombre. En la Iglesia postconciliar se ha difundido sin embargo la idea de que el hombre es auto creación; se discurre por tanto de autoeducación, de autodidáctica, de autogobierno, de auto evangelización, e incluso de autorredención: se hace consistir la autenticidad en esa autonomía.

Este círculo vicioso entre maestro y discípulo, equivalente a la alteración de la relación natural entre los dos sujetos, es proclamado sin ambages en la carta del Secretario de Estado al congreso de Estrasburgo de la *Union nationale des parents des écoles de l'enseignement libre*. Pueden leerse estas palabras: *Sin dimitir de sus graves responsabilidades, los maestros se convertirán en consejeros, orientadores y ¿por qué no? amigos. Los alumnos, sin rechazar sistemáticamente el orden o la organización, se harán corresponsables, cooperadores, y en cierto sentido coeducadores* (OR, 21 de mayo de 1975). La conversión del discípulo en maestro, y viceversa, contiene virtualmente la abolición de toda pedagogía e inclusive la denigración de toda la obra escolástica de la Iglesia histórica.

De la filosofía del diálogo hablaremos en §16.6. Aquí, volviendo al discurso de Pablo VI, según el cual parecería que la enseñanza anterior de la Iglesia no hubiese sido respetuosa de la personalidad, ni los maestros humildes o dispuestos para el servicio, basta reducir las cosas a la diferencia esencial: dialogar no es enseñar. Además, no todos los sirvientes tienen que prestarse a todos los servicios (considerarse capaz de un servicio omnímodo es ceguedad y soberbia), sino sólo a aquél para el cual están en concreto llamados, preparados y encargados.

Capítulo 13

La catequesis

13.1. La disolución de la catequesis. El sínodo de obispos de 1977

Una vez arrebatada al maestro su autoridad y disuelta la verdad en pura heurística, la reforma de la catequesis no ha podido evitar dirigirse hacia desviaciones heterodoxas, que a la variación en el método añaden una variación en los contenidos. Ya el congreso de Asís de 1969 sobre la enseñanza religiosa había concluido con un documento que preconizaba el abandono de todo contenido dogmático (es decir, específicamente católico) y la subrogación de la enseñanza de la religión católica considerada en los países democráticos como un injusto privilegio, en la historia de las religiones.

Tampoco el Sínodo de obispos de 1977 sobre la nueva catequesis supuso una eficaz rectificación, sino que puso de manifiesto el disentimiento entre los Padres inclusive en torno a los principios, así como una generalizada falta de fuerza lógica y sobre todo la incapacidad de ceñirse a lo que estaba en discusión; lo cual, sin embargo es la norma fundamental en toda discusión, y basta atenerse a ella para que ésta sea provechosa. En el Sínodo la catequesis se convirtió en sociología, política, o teología de la liberación. Basten pocos ejemplos.

Para el obispo de Zaragoza la catequesis *debe promover la creatividad de los alumnos, el diálogo, y la participación activa, sin olvidar que es acción de la Iglesia*. Ahora bien, la creatividad es un absurdo metafísico y moral, y aun cuando no lo fuese no podría ser el fin de la catequesis, ya que el hombre no puede darse su propio fin: ya le es dado y él debe solamente quererlo.

Para el padre Hardy *la catequesis debe conducir a la experiencia de Cristo*, proposición que confunde lo ideal y lo real y desemboca en el misticismo. En sí misma y formalmente, la catequesis es conocimiento, no experiencia,

aunque esté ordenada a la experiencia: es decir, a actuar en la vida.

Según el cardenal Pironio *la catequesis se libera por la experiencia profunda de Dios en la humanidad cristiana y es una más profunda asimilación del amor y de la fe* (OR. 16 octubre 1977). Hay resonancias modernistas en tales afirmaciones. La catequesis es doctrina y no procede de la experiencia existencial de los creyentes, porque hay en ella contenidos sobrenaturales que esa experiencia no contiene. Desciende de la enseñanza divina y no es producida por la experiencia religiosa: es ella quien la produce.

Finalmente, un obispo de Kenia declara que *la catequesis debe comprometerse en la denuncia de las injusticias sociales y defender las iniciativas de liberación social de los pobres* (OR, 7 de octubre de 1977), degradando la palabra de vida eterna a un conocimiento económico y social.

13.2. La disolución de la catequesis. Padre Arrupe. Card. Benelli

Aparte de por las ideas de socialidad y de creatividad, el Sínodo estuvo dominado por la del pluralismo, al pronunciarse varios Padres a favor de la pluralidad de los catecismos, que deberían tomar el color de las diversas culturas nacionales.

El padre Arrupe, prepósito general de la Compañía de Jesús, conduce la exigencia pluralista a su expresión última: *El Espíritu apaga la íntima aspiración del hombre de unir las exigencias aparentemente antitéticas de una radical unidad con una igualmente radical diversidad* (OR, 7 de octubre de 1977). Parece como si el fondo del pensamiento humano no fuese la identidad, sino la contradicción, y el Espíritu Santo realizase la síntesis de los contradictorios a los que íntimamente aspira el ánimo del hombre. Además, no se evita el paralogismo de fondo con un adverbio adventicio como aparentemente.

Si las exigencias son distintas desde la raíz es imposible que se unifiquen, es decir, que dejen de ser distintas desde la raíz: conducen forzosamente a una pluralidad y diversidad de cosas. Unidad y diversidad no pueden estar al mismo nivel. Tampoco desea el P. Arrupe en la catequesis *definiciones completas, estrictas, ortodoxas, porque podrían conducir a una forma aristocrática e involutiva.* ¡Como si la verdad consistiese en un confuso circiterismo, la ortodoxia fuese un antivalor y la auténtica catequesis naciese de la oclocracia! También en esto, como en la confrontación entre cristianismo y marxismo, se consideran simplemente como modos distintos de ver lo mismo, cosas e ideas que no son lo mismo. Si se desea una diversidad de catecismos es porque se considera que todas las oposiciones que caracterizan la especi-

ficidad de la doctrina se resuelven en una identidad de fondo situada por encima de ella.

El Card. Benelli, hablando a un congreso de profesores de religión, ha preconizado que la escuela de religión *debe favorecer la confrontación objetiva con otros conceptos vitales que es necesario conocer, valorar y, eventualmente, integrar.*

No ve el cardenal en el mundo mental y religioso ningún error que rechazar, sino sólo cosas que integrar. Además dice que *la única manera de enseñar la religión católica es la de hacer una propuesta de vida*: no se trata por consiguiente de proponer verdades que reciban su autoridad de la divina Revelación. Finalmente, el cardenal confía al alumno mismo *garantizar su validez, porque él ya la ha experimentado* (OR, 28-29 de septiembre de 1981). Los dos caracteres de la nueva catequesis (ser búsqueda antes que doctrina, e intentar producir respuestas existenciales más que una persuasión intelectual) se evidencian en la solución dada al problema de la pluralidad de catecismos y de la memorización [1] . Donde no se da contenido dogmático al cual asentir, no puede haber un único catecismo universal, no existiendo fórmulas de fe adaptadas a toda la Iglesia en razón de ese único contenido.

Se abandona por consiguiente la antigua costumbre iniciada en los primeros tiempos de la Iglesia y continuada con los catecismos de Trento, de San Roberto Bellarmino, de San Pedro Canisio, hasta los de Rosmini y San Pío X. La Conferencia episcopal alemana adoptó para su catecismo la forma alternativa de preguntas y respuestas, pronto atacada por la mayoría del sínodo de obispos de 1977. Respeta bien la índole didáctica y no heurística de la catequesis católica, que por consistir en proposiciones de verdad no interroga suponiendo metódicamente dudosa la respuesta, sino que responde asertivamente la verdad. Incluso en la mayéutica misma a la que apelan los adversarios del modo tradicional, Sócrates guiaba al discípulo hasta la verdad, pero el maestro ya la poseía. La memorización es descalificada y vilipendiada por los pedagogos modernos, acusándola de psitacismo; en realidad es el principio de la cultura, como entrevieron los antiguos en el mito de Mnemósine, madre de las Musas. Sin embargo, acompaña de modo natural al concepto de catequesis, si ésta es comunicación de conocimiento en vez de una pura acción vital. Para un obispo del Ecuador *la catequesis consiste no tanto en los que se escucha como en lo que se ve en quien la imparte.* De este modo la verdad (perceptible con el intelecto) es rebajada ante la experiencia vital, y no se vincula al Evangelio con su virtud propia sino con la virtud del predi-

[1]De la pluralidad de los catecismos de la religión católica se llega a un verdadero sincretismo religioso: en muchas escuelas tenidas por religiosas se enseñan ya junto a la religión católica las otras religiones, como obsequio a los no católicos o no cristianos.

cante, dando o quitando valor a la palabra según sea ésta. La inclinación antropocéntrica por la cual se hace depender el efecto de la catequesis más de la virtud de quien habla que de la virtud de la verdad, es un error en el que se oculta una vez más la confusión de las esencias.

Se asimila al catequista con el comediante, el actor o el poeta, que poseen una capacidad propia para mover las almas. Sin embargo la catequesis es algo distinto de la antigua retórica flexanima. De este modo la acogida de la verdad divina vendría a faltar cada vez que faltase la virtud retórica. Dicho error es adoptado también en el *Dossier sur le probléme de catéchese*, París 1977, p. 22, que sin embargo realiza una crítica a la nueva catequesis.

13.3. La disolución de la catequesis. Le Du. Charlot. Mons. Orchampt

El *lolium temulentum* que hemos destacado en los documentos sinodales y episcopales vegetó en una extensa literatura de catecismos oficiales, por no hablar de los catecismos de iniciativa privada de los cuales prescindimos, dado nuestro criterio metódico [2] .

La repercusión en la Iglesia universal del Catecismo holandés (expresión del alejamiento de la ortodoxia por parte de dicha Iglesia) fue resonante, extensa y dolorosa. Dos cosas sorprendían al mundo. Por un lado, la temeridad de las innovaciones: desde la negación de los ángeles, el diablo y el sacerdocio sacramental, hasta el rechazo de la presencia eucarística y la puesta en duda de la unión teándrica.

Por otro, la débil condena realizada por la Santa Sede. Ésta, pese a haber sometido el Catecismo al examen de una congregación extraordinaria de cardenales que encontró en él errores, ambigüedades y omisiones de artículos gravísimos, lo dejó circular por el mundo, disputándose las editoriales católicas y religiosas en todos los países el privilegio de editarlo. A la divulgación había impuesto la Santa Sede una sola condición: que al *corruptorium* constituido por la obra se añadiese el *correctorium* constituido por el decreto que lo había condenado.

El Catecismo holandés fue acogido por todas partes como *la mejor presentación que de la fe católica puede hacerse al mundo moderno.*

A pesar del juicio de la Santa Sede, los obispos lo introdujeron en las escuelas públicas y lo defendieron frente a los padres [3] , quienes cumpliendo

[2] También lo percibe así ENRICO CASTELLI en la introducción al Catechismo de Rosmini, ed. nac., vol. XLV: *Hoy los catecismos se suceden en el seno de la Iglesia Católica con variantes más o menos aceptables*

[3] Un ejemplo es la carta de 28 de octubre de 1964, de Mons. MARTINOLI, obispo de

el deber de custodiar la fe de sus hijos los apartaban de una enseñanza corruptora impartida por sacerdotes con la aprobación del obispo. El Catecismo holandés fue suprimido solamente en 1980, después del sínodo extraordinario de los obispos holandeses celebrado en Roma bajo la presidencia de Juan Pablo II.

Las comisiones para la catequesis de la diócesis de París han producido muchos textos que malinterpretan la Escritura, ponen en duda el dogma y corrompen la moral. Por ejemplo, el libro de Jean Le Du *Qui fait la loi?*, sobre el decálogo, impugna la historicidad de la legislación sinaítica, que sería *una operación fraudulenta realizada por Moisés para consolidar su autoridad*. Le Du adopta plenamente la tesis de la impostura religiosa difundida por Voltaire debido a su furibundo odio antihebraico, antecedente perpetuo del odio anticristiano (como se vió claramente en la ideología nazi). Respondiendo a la pregunta del título, Le Du quita a la ley su origen divino, natural y revelado, haciendo de ella una producción de la evolutiva conciencia del hombre, que se libera del mito, se seculariza y *en definitiva, elige el tipo de hombre que quiere ser*.

Aún más viva conmoción suscitó el libro *Dieu est-il dans l'hostie?* de Léopold Charlot, sacerdote responsable del *Centre régional d'enseignement d'Angers*, vendido también en los despachos parroquiales. El libro tiene por tema *la forma en que hay que considerar hoy la Eucaristía como presencia real*. Su contenido esencial, cuyo sentido no mide el autor, es que para cada época hay un modo diferente de entenderla, y que el modo propio de nuestro tiempo es entender dicha Presencia Real como una presencia no real, sino imaginativa y metafórica: idéntica a aquélla con que afirmamos la presencia de Beethoven en cualquiera de sus sonatas y en el sentimiento de quien las escucha. Charlot enseña a los catecúmenos que la Eucaristía no fue instituida por Cristo en la Ultima Cena, sino por la comunidad cristiana primitiva.

Pan y vino siguen siendo sustancialmente pan y vino, y son solamente el signo convencional de la presencia de Cristo en el pueblo de los fieles. Por lo tanto es absurdo que se consagren y se conserven con vistas a la adoración. Más aún, Léopold Charlot aconseja a las madres permanecer de pie junto con sus hijos delante del tabernáculo para inculcarles que el sacramento no es adorable. El escándalo, en sentido estricto de acto que conduce a otros al pecado (en este caso, pecado contra la fe), consiste en que un sacerdote encargado por su obispo de la responsabilidad de la catequesis, niegue en un catecismo oficial el dogma eucarístico y lo haga con tranquilidad de ánimo.

Pero como es ley psicológica y moral que las responsabilidades no de-

Lugano, al ingeniero Walter Moccetti, que le comentaba haber retirado a su hijo de la enseñanza religiosa.

scienden, sino que ascienden, aún supone mayor desorden que tal blasfemia sea propagada en un catecismo del obispo, maestro de la Fe y custodio del rebaño contra los lobos de la herejía.

Y si el sacerdote es piadoso (como dicen de Léopold Charlot) y predica de buena fe, no habrá por parte del sacerdote más que escándalo fenoménico, o material, como se dice en la teología clásica; pero entonces surge con más vistosidad el escándalo dado por la Iglesia, que precisamente como tal (por medio de un ministro suyo aprobado y mandado por el obispo) enseña el error y la blasfemia.

Las declaraciones de Mons. Orchampt, obispo de Angers, impelidas por una gran cantidad de protestas del laicado y del clero, son un síntoma llamativo del declive de la lucidez intelectual y de la virtud de fortaleza en el episcopado.

A quien le reclamaba, según el can. 336, su deber de dar satisfacción de la ofensa causada públicamente por él contra la fe, se limitaba a responder: *El obispo responsable de la fe de su pueblo debe señalar los peligros de mutilación que podrían afectar a una fe que se atuviese a la perspectiva de este fascículo. Debe invitarse a quienes lo utilicen a la crítica y a la profundización con vistas al necesario esfuerzo de renovación pastoral* (*Semaine religieuse du diocése d'Angers*, 11 de noviembre 1976 y 16 de enero de 1977). El obispo no condena ni retira la obra publicada por su Centro catequístico, considera mutilación del dogma lo que es una negación del dogma, admite que se continúe enseñando la religión católica con un libro que la rechaza, no aparta de su puesto al autor, juzga la tesis de Charlot como una tesis sostenible (aunque no deba sostenerse de modo exclusivo: como si sostener una de las dos contradictorias no implicase negar la otra), y finalmente (retomando el habitual leit-motiv de los innovadores) no pide una refutación, sino una profundización; palabra que, como vimos en el §5.4, en la hermenéutica innovadora significa discutir y volver a discutir eternamente un punto dogmático hasta que se convierta completamente en su contrario.

Por último, el obispo de Angers persiste en sostener que tentativas como la de Charlot contribuyen a la renovación eclesial.

La Santa Sede dio un signo de reprobación, pero genérico y siempre en clave lenitiva. Ciertamente se refiere al obispo de Angers el pasaje del discurso de Pablo VI del 17 de abril de 1977: *Los fieles se quedarían extrañados con razón si quienes tienen el encargo del «episcopado», que significa, desde los primeros tiempos de la Iglesia, vigilancia y unidad, toleraran abusos manifiestos.* Y debe también señalarse la dimisión y delegación que hacen muchos obispos en otros obispos (que a su vez se remiten a las opiniones mal formadas de alguno de sus sacerdotes), de responsabilidades indimisibles e indelegables. De hecho, el catecismo de Charlot había sido adoptado en todas

las diócesis del Este de Francia.

13.4. Renovación e inanición de la catequesis en Italia

La delegación de la autoridad magisterial de las Conferencias episcopales en sacerdotes de la escuela innovadora se evidenció también en la comisión que redactó el nuevo catecismo, formada por intelectuales de opción marxista que desertaron después clamorosamente presentándose como candidatos en las listas del partido comunista.

En el *Catecismo de los jóvenes* (Roma 1979) la preocupación ecuménica, arbitrariamente interpretada, hace a los autores defender *un acercamiento de la búsqueda exegética católica con la protestante*; este acercamiento es imposible, porque los protestantes no reconocen por encima de la luz privada la luz exegética del Magisterio de Pedro. También debilitan los autores uno de los artículos principales de la doctrina católica, acercándose a la doctrina modernista: la fe no procede de la realidad de los milagros, sino que la fe hace que exista en la persuasión de los creyentes la realidad de los milagros. También la idea de la inmutabilidad de la fe está en el libro poco pulida, prevaleciendo la del movilismo propio de los renovadores, según el cual la Iglesia está perpetuamente a la escucha y en búsqueda. Más manifiesta todavía es la nueva dirección en el *Catecismo dei fanciulli*, publicado en 1976 por la Conferencia Episcopal italiana, sobre todo en cuanto a la interpretación del ecumenismo. Se considera al ecumenismo como un reconocimiento de valores de evidencia mayor o menor, pero todos ellos idénticamente contenidos en cualquier creencia religiosa. Por tanto no existe jamás conversión de una a otra, sino solamente profundización de la propia verdad en la verdad de otros, suponiendo siempre el diálogo un recíproco enriquecimiento. Se aparta a los catecúmenos en edad infantil de la especificidad de la religión católica, invitándoles a contemplar la universalidad del fenómeno religioso, y no se les conduce a reafirmarse en la adhesión, sino en la búsqueda. Se afirma que la catequesis *debe ayudar a los niños a colaborar con todos los hombres para que haya libertad, justicia y paz, sin dejar de reconocer sin embargo en la fe y en los sacramentos la fuente de fuerzas espirituales*. Este sin embargo es significativo. La condición mínima que debe satisfacer un catecismo es no negar la fe y reconocer en los sacramentos una fuente de fuerzas espirituales, al igual que todas las creencias de los pueblos bajo el cielo. Lo específico del catolicismo resulta así eludido. No se habla del pecado, ni del error, ni de las maldiciones, ni de la redención, ni del juicio, ni del fin trascendente:

el cristianismo, que si no lo es todo no es nada, se ve reducido a ser algo apendicular, subsidiario y cooperante.

13.5. El congreso de los catequistas romanos en torno al Papa

La inanición de la catequesis aparece en modo inequívoco en el encuentro de los catequistas de Roma con Juan Pablo II (OR, 7 de marzo de 1981). El Papa distingue entre la catequesis, obra directa de la Iglesia, y la enseñanza religiosa en la escuelas públicas, que incumbe al Estado en cuanto parte orgánica de la formación del alumno. Afirma el deber del Estado de *prestar tal servicio a los alumnos católicos, que constituyen la casi totalidad de los estudiantes*, y a sus familias, *que lógicamente se presume que quieren una educación inspirada en sus propios principios religiosos*. Pero no obstante tales declaraciones, en el Congreso se formularon propuestas y opiniones que se resuelven en el rechazo de la enseñanza católica. Algunos relatores disuelven la religión católica en una religiosidad cristiana sincrética, otros en una religiosidad natural, otros en una expresión de libertad: todos se refieren a la crisis de identidad (como suele decirse) del sacerdote. A la enseñanza religiosa no se le encontró otro motivo que la exigencia cultural merced a la cual el conocimiento de los mundos hebraico y cristiano parece necesario para entender los valores constitutivos de la civilización moderna. No se encontró otro fin a la catequesis que dar a conocer a los jóvenes el abanico de las ideologías *para hacerles capaces de realizar elecciones libres*; ¡como si el conocimiento de los valores elegibles proporcionase el criterio mismo de la elección!

No fue encontrado ningún fundamento específico para la religión católica. No siendo la única portadora de valores religiosos, en los colegios italianos *no debería ser la única en entrar en la escuela para dar lecciones de religión*. Sería necesario diversificar las horas de religión admitiendo todas las creencias. Conviene por consiguiente abrogar el Concordato, que privilegia a la religión católica.

Los sacerdotes romanos parecen continuar una línea de la tradición naturalista: reclaman el pantheon sincrético expulsado de los jirones de la campanelliana *Ciudad del Sol*, donde Cristo está con Osiris, Caronda y Mahoma, o los oratorios de algún humanista del Renacimiento, o la cupulita sincretista de Notre-Dame de la Garde (Marsella) proyectada por Mons. Etchégaray. No se encontró razón peculiar a la verdad católica y fue declarado que *no se paga a los catequistas para dar catequesis y para enseñar una fe, sino que están al servicio de la persona humana (...) Se trata de un trabajo de precateque-*

sis, de preevangelización, que debería reconocer el Estado como una ayuda al desarrollo de la persona. Es patente la desviación profunda del espíritu del clero, claudicante ante circiterismos como *desarrollo de la persona*; para ellos enseñar la verdad católica se opone al servicio de la persona humana y se convierte en un apoyo o el inicio de un proceso de descubrimiento donde no decide la verdad, sino la libertad.

La desviación de la catequesis se expresa a cara descubierta en las propuestas del documento final: que se celebre una Misa para los estudiantes en tiempo de preparación de exámenes, que se celebre también en Roma un día de la escuela, que el Papa reciba pronto en audiencia a los catequistas romanos, que *realice una visita a un gimnasio de alguna escuela pública*, etc. Es imposible no ver qué cosas tan tibias salieron del encuentro [4] romano *coram Sanctissimo*: ciertamente buenas, pero totalmente extrañas a lo intrínseco de las cuestiones debatidas. Da lugar a creer que tal tibieza de conclusiones haya sido el último expediente para no reflejar en el documento de conclusión la singularidad de las opiniones expresadas, poco consecuentes con la recta filosofía y con la tradicional praxis de la Iglesia.

13.6. Antítesis de la nueva catequesis con las directrices de Juan Pablo II

[5]

La mentalidad del clero manifestada en dicho Congreso es tanto más notable cuanto que está en clara oposición con la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II (OR, 26 de octubre de 1979).

La nueva catequesis es de impronta existencialista y promueve una experiencia de fe, y el Papa por el contrario afirma el carácter intelectual de la catequesis y quiere que los catecúmenos estén penetrados de certezas simples pero firmes *quibus ad Dominum magis magisque conoscendum adiuventur* [6] . La nueva catequesis quiere la adaptación de la fe a las culturas históricas particulares, y el Papa sin embargo (n. 53) quiere que la fe transforme las culturas singulares: *non esset catechesis si Evangelium ipsum mutaretur cum culturas attingit* [7] . La nueva catequesis repudia el principio de autoridad y

[4] En el encuentro con el Papa en la audiencia general del 28 de agosto de 1982 el portavoz de los catequistas de la diócesis de Roma sólo fue capaz de proponer un congreso general (OR, 29 de agosto de 1982).

[5] Por necesidades tipográficas abreviamos el título de esta sección, que completo es: *Antítesis de la nueva catequesis con las directrices de Juan Pablo II. Card. Journet.*

[6] De las cuales reciban ayuda para conocer cada vez mejor a Dios.

[7] No habría catequesis si fuese el Evangelio el que hubiera de cambiar en contacto con

por consiguiente el método amebeo y el ejercicio de la memoria, y el Papa en cambio recalca (n. 55) que es necesario poseer permanentemente (es decir, en la memoria) las palabras de Cristo, los principales textos bíblicos, las fórmulas de fe, el decálogo, las oraciones comunes [8] , los textos litúrgicos.

La nueva catequesis procede con un diálogo paritario, eurístico, fundado sobre la especificidad de la verdad, y el Papa por el contrario (n. 57) rechaza como peligroso ese diálogo que *saepe ad indifferentismum omnia exaequantem delabitur* [9] . La nueva catequesis se propone guiar al catecúmeno a una experiencia de lo divino y de Cristo, y el Papa sin embargo define la catequesis (n. 18) como *institutio doctrinae christianae* (enseñanza de la doctrina cristiana), instrucción que mira a hacer conocer cada vez mejor, y asentir cada vez más firmemente, a la verdad divina: no a hacer desarrollarse y afirmarse cada vez más la persona del catecúmeno. En la crisis de la catequesis se refleja toda la actual desviación de la Iglesia. Se reconocen en ella el desprecio del orden teórico, la incertidumbre (no sólo doctrinal, sino dogmática), el orgullo del espíritu subjetivo, la disensión entre obispos [10] , la discordia de los obispos respecto a la Santa Sede, el rechazo de las actitudes fundamentales de la pedagogía católica, la prospectiva temporal y quiliástica, y la dirección antropotrópica de toda la obra didáctica. Gérard Soulages [11] aporta algunas cartas dramáticas del Card. Journet sobre el estado actual de la catequesis. El cardenal lo contempla con exactitud como un efecto de la desviación de la jerarquía y de la disolución interior de la Iglesia: *Sería catastrófico que los obispos, sucesores de los Apóstoles, estuviesen a merced de comisiones y de iniciativas limitadas a la adaptación del mundo y al servicio de una descristianización del pueblo cristiano.*

---

las culturas

[8]Un efecto generalizadísimo y evidentísimo de la reforma contraria al uso de la memoria en la catequesis es que los niños ignoran el Pater y el Ave Maria, que ya no les enseñan ni sus madres ni sus párrocos. Así lo afirma Mons. MARTINOII, obispo de Lugano, en la homilía del 20 de mayo de 1973 en la Catedral de Lugano. Del mismo modo, Mons. ORCHAMPT, presidente de la Comisión episcopal para la catequesis en Francia, pide que se vuelva a enseñar a los niños el Pater y el Ave Maria. Ver MARTIN-STANISLAS GILLET, *Notre catéchése*, París 1976.

[9]Cae muy a menudo en un indiferentismo nivelador

[10]En el transcurso del caso Charlot, del que ya hablamos, el obispo Elchinger se salió de la comisión episcopal por desacuerdo sobre puntos dogmáticos.

[11]*Dossier sur le probleme de catéchèse*, septiembre de 1977, p. 53.

13.7. La catequesis sin catequesis

La nueva catequesis está marcada, como hemos visto, por dos caracteres intrínsecamente ligados. Uno metódico: el abandono de la pedagogía católica, que enseña la trascendencia de la verdad respecto al intelecto que la aprehende. Y otro dogmático: el abandono de la certeza de fe, sustituida por el examen y la opinión subjetivas. La nueva catequesis preparada por el episcopado francés con los *Fonds obligatoires* de 1967 tuvo su culminación con la promulgación de *Pierres vivantes* en 1982.

No habiendo obtenido este texto la aprobación de la Santa Sede, y estando acompañado de la prohibición de cualquier otro catecismo (por tanto también de los del Concilio de Trento y de San Pío X, que entretanto se habían reeditado), pareció que iba a abrir, aunque no lo hizo, un creciente conflicto entre el Episcopado francés y la Santa Sede.

El Card. Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se desplazó hasta Lyon y París en enero de 1983 para pronunciar una conferencia sobre las actuales condiciones de la catequesis (*la miseria de la nueva catequesis*, dice en el curso de la conferencia), suscitando vivas protestas de los prelados de Francia, así como un difuso malestar en el clero y no pequeña agitación de la opinión pública.

El cardenal reprueba la nueva catequesis porque en vez de anunciar verdades, a las que se presta asentimiento de fe, propone los textos bíblicos iluminados mediante el método histórico-crítico, y remite al juicio del catecúmeno otorgar o quitar el asentimiento. Las verdades de fe anunciadas por la Iglesia son separadas de la Iglesia, que es su organismo viviente, y propuestas inmediatamente al creyente, llamado a hacerse intérprete y juez: así aislada, la Biblia se convierte en un simple documento sujeto a la crítica histórica, y se coloca a la Iglesia por debajo de la opinión subjetiva. La desviación consiste esencialmente en *proclamar la Fe directamente* [12] *a partir de la Biblia sin pasar por el Dogma*.

Es el error luterano, que niega la Tradición y el Magisterio y además altera el valor de la Biblia misma, la cual *separada del organismo viviente de la Iglesia*, se reduce a *un simple museo de cosas pasadas y una colección de libros heterogéneos*. La Iglesia es remitida a las luces individuales, y la doctrina de fe a los historiadores y críticos: la adhesión a la verdad religiosa adquiere la forma de un acto individual fuera de la comunidad querida por Cristo. Ahora bien, como la exégesis con la que se presenta el texto bíblico está dominada por el prejuicio racionalista, que rechaza todo lo que supere a lo inteligible,

[12] Siguiendo esta dirección pedagógica, se llega al absurdo de que los niños se vuelquen sobre los apócrifos y los logia de Cristo, mientras que desconocen el Credo, los sacramentos y los principales misterios de la fe.

se tiende hoy a evitar la dificultad allí donde el mensaje de la Fe nos pone en presencia de la materia en cuestión, y a atenerse a una perspectiva simbólica. Esto comienza con la Creación, continúa con el nacimiento virginal de Jesús y su Resurrección, y finaliza con la Presencia Real de Cristo en el pan y el vino consagrados, con nuestra propia resurrección y con la Parusía del Señor [13] . Aquí se hace referencia claramente a los errores dogmáticos que vician la nueva catequesis. La Creación no se profesa claramente, ni constituye el discurso inicial de la enseñanza: se la menciona solamente en el cap. 9, identificada con la creación que Dios hace de su pueblo liberándolo de la esclavitud.

El nacimiento virginal de Cristo no tiene en *Pierres vivantes* ninguna connotación dogmática, pues se designa a María como *una joven de Palestina a quien Dios ha escogido para ser la madre de Jesús*: no se habla de la Inmaculada Concepción, ni del parto virginal, ni de la maternidad divina.

La Resurrección de Pascua es un evento pneumático que tiene lugar en la fe de la comunidad primitiva, y por necesaria consecuencia (tan fuertemente afirmada por San Pablo en I Con 15, 12 y ss.) también la resurrección de los muertos es algo en lo cual simplemente se cree, pero carece de realidad histórica.

La Ascensión es una pura metáfora de la apoteosis moral de Cristo, ya que *Pierres vivantes* declara *expressis verbis*: *Ascender a los cielos es una imagen para decir que Él está en la alegría del Padre*. Incluso un simple hombre se eleva así a la alegría del Padre. Donde la Escritura dice que se elevó al cielo *videntibus illis* (Hech. 1, 9), el catecismo francés enseña que *los cristianos creen que el cuadragésimo día después de Pascua Jesús está por encima de todas las cosas*.

Finalmente, la Eucaristía es reducida a la memoria de la cena del Señor celebrada por la comunidad cristiana, y el capítulo dedicado a ella en *Pierres vivantes* se titula *Los cristianos recuerdan*. Es la tesis innovadora de la transignificación y transfinalización, de la que trataremos en §37.3-37.11. Aunque no sea detalladamente, artículo por artículo, sino a través de omisiones, metáforas, y reticencias (tanto más significativas si se confrontan estas fórmulas con la fórmulas del catecismo antiguo), *Pierres vivantes* no puede ocultar la sustancia anómala y heterodoxa que presenta a los niños de Francia como la fe de la Iglesia católica [14] .

[13] El texto integral de la conferencia está publicado por el editor Téqui, París 1983, bajo el título *Transmission de la foi et source de la foi*.

[14] Poco tiempo después del discurso del Card. Ratzinger, el Papa reafirmaba ante el Consejo internacional para la catequesis el lazo esencial de ésta con el dogma. Es misión de la catequesis (decía) *transmitir, explicar, y hacer vivir integralmente las realidades contenidas en el Símbolo de la Fe* (OR, 16 de abril de 1983).

13.8. Restauración de la catequesis católica

Según el Card. Ratzinger, la catequesis católica es una didáctica (una comunicación de verdad) y su contenido es el dogma de la Iglesia: no la palabra de la Biblia, histórica y filológicamente abstracta, sino la palabra de la Biblia conservada y comunicada a los hombres por la Iglesia. No se puede, como pretende el catecismo francés, diferir a la edad de la adolescencia la enseñanza de los dogmas y entretanto acercar directamente al niño a la Biblia, cuyo sentido es recogido a partir de diversas lecturas: el sentido del Viejo Testamento, el del Nuevo, y en fin, el que la Biblia tiene *para los católicos de hoy* [15] . El historicismo aplicado a la Revelación es perfectamente conforme con la doctrina modernista de que lo divino es un noúmeno incognoscible que el espíritu del hombre reviste y transforma de mil maneras, cuyo resultado es el complejo fenómeno religioso de la humanidad. Al catecismo francés va dirigida la advertencia de Juan Pablo II en el discurso de Salamanca: *Sed, pues, fieles a vuestra Fe, sin caer en la peligrosa ilusión de separar a Cristo de su Iglesia ni a la Iglesia de su Magisterio* (*Mensaje de Juan Pablo II a España*, B.A.C., Madrid 1982, pág. 54). Al historicismo de *Pierres Vivantes* el Card. Ratzinger contrapone la inmovilidad del dogma, que debe ser iluminado por los catequistas de diversa manera: con variedad psicológica, literaria, y didáctica, pero preservándolo en su sustancial identidad dentro del flujo histórico. No existen diversas modalidades del dogma, sino diversas (más bien infinitas) posibilidades expresivas. La catequesis es esencialmente intelectual y se dirige a la transmisión de conocimientos, no a la experiencia existencial o a la llamada *inserción* en el misterio de Cristo. Ciertamente se enseñan las verdades de fe para que se conviertan en práctica y vida, pero el objeto propio de la catequesis es el conocimiento, y no directamente la ética.

El cardenal quiere que la materia se ordene según el esquema del Catecismo tridentino, seguido en todo el orbe católico hasta el Vaticano II. Es necesario por consiguiente enseñar a los niños, tan pronto como sean capaces de aprender, lo que el cristiano debe creer, lo cual constituye la exposición del Credo; luego lo que se debe desear y pedir a Dios, lo cual constituye la explicación del Pater noster, finalmente, lo que se debe hacer, lo cual constituye la lección del Decálogo.

Tal tripartición tiene una gran profundidad metafísica y teológica (los nuevos catecismos ni siquiera la han columbrado), porque responde a la constitución primaria trinitaria del ente, a la interna distinción de la divina Trinidad, y por último a la distinción ternaria de las virtudes teologales:

[15] Y nótese que estas tres lecturas del mismo texto son diferenciadas incluso tipográficamente, adoptándose tres colores para señalarlas.

fe, esperanza y caridad. A estas tres partes del catecismo católico viene a añadirse el tratado de los sacramentos, y también la existencia de esta cuarta sección es conforme a la doctrina católica: sólo con el auxilio de la gracia, comunicada a través de los sacramentos, se hace el hombre capaz de cumplir la ley moral, confirmada y elevada por la ley evangélica. El Card. Ratzinger reclama también la necesidad del uso de la memoria y la eficacia del método amebeo: ambos son connaturales al contenido dogmático e incompatibles con el examen heurístico y con la aproximación existencial.

La grave censura planteada por el Card. Ratzinger al catecismo francés no pierde absolutamente nada de su valor teórico doctrinal por el hecho de que, tras exponerla en un discurso editado después en veinte páginas, se retractase de ella en una declaración de veinte líneas acordada con los obispos franceses. Remitimos a §6.3-6.8 sobre la desistencia de la autoridad.

Capítulo 14

Las órdenes religiosas

14.1. Las órdenes religiosas en la Iglesia postconciliar

Puesto que las órdenes y los institutos religiosos asumen la parte supererogatoria o de consejo de la religión, es normal que la desviación que ha investido a la parte común de la religión haya realizado un asalto especial a la parte especial de la Iglesia. La ley del *loquimini nobis placentia*, con la cual se embellecen los defectos propios y se pinta con vivos colores la propia perfección, sirvió generalmente para disimular el gran decaimiento ocurrido en las órdenes religiosas, adoptándose la prospectiva optimista de Juan XXIII y considerando síntomas de vitalidad la variación y el movilismo.

Pese a ello, la decadencia se hace evidente en el fenómeno de las defecciones de la vida consagrada por parte de los consagrados (§7.1). No voy a decir que todas las compañías religiosas (grandes o pequeñas, masculinas o femeninas, contemplativas, activas o mixtas) se hayan diezmado en veinte años, pero sí que se han reducido a una fracción de sí mismas. Ciñéndonos a las estadísticas oficiales de la *Tabularum statisticarum collectio* (1978), entre 1966 y 1977 el número de religiosos en el mundo ha descendido de doscientos ocho mil a ciento sesenta y cinco mil, es decir, en una cuarta parte [1] . Tampoco puede afirmarse, como se intenta hacer, que la disminución numérica vaya acompañada de un refinamiento cualitativo: la calidad se manifiesta por sí misma en la cantidad. La experiencia de un ideal sólo puede adquirir perfección si son muchos los sujetos comprometidos con él. Es necesario ser muchos para que algunos sobresalgan, del mismo modo que debe trabajarse

[1] La mayor ruina se manifiesta en los Dominicos, de diez mil a seis mil; en los Capuchinos, de dieciséis mil a doce mil; en los jesuitas, de treinta y seis mil a veintiséis mil; y en los Salesianos, de veintidós mil a diecisiete mil.

mucho para trabajar bien.

La decadencia queda demostrada además por las novedades [2]. En capítulos reunidos al efecto, todos los institutos religiosos han reformado sus constituciones y reglas de forma a veces temeraria, y siempre con más efectos destructivos que constructivos. Interrogado el Card. Daniélou sobre la existencia de una crisis de la vida religiosa, dio una respuesta cruda y apesadumbrada: *Pienso que hay actualmente una crisis muy grave de la vida religiosa y que no se puede hablar de renovación, sino más bien de decadencia* [3] . Y sitúa su razón sumaria en la desnaturalización de los consejos evangélicos, tomados como una prospectiva axiológica y sociológica en vez de como un estado especial de vida estructurada sobre ellos [4] .

La renovación debería haber supuesto una adaptación *ad extra* con el objeto de conseguir más eficazmente la santificación, fin general de la Iglesia y fin específico de la vida religiosa. La relación con el mundo estuvo siempre presente en la mente de los fundadores y de los reformadores. Cuando entre Mahometanos y Cristianos estaba vigente la esclavitud surgieron los Mercedarios para el rescate de los esclavos; cuando se recrudecían las epidemias aparecieron los Antomanos, los hermanos de la Caridad, y los Camilianos; cuando había que difundir la instrucción entre las clases populares, ahí estaban los Escolapios. Por no hablar de las congregaciones modernas, diversificadas de mil maneras para adaptarse a las diversas necesidades de la sociedad.

La ley general bajo la cual ocurrieron las reformas postconciliares fue la siguiente: toda las reformas sin excepción se hacen de lo difícil a lo fácil o a lo menos dificil, y jamás por el contrario de lo fácil a lo dificil o a lo más difícil. Esta ley general de las reformas postconciliares es la inversa de la que aparece en la historia de las órdenes religiosas. Todas las reformas nacen de la repugnancia por la dulcificación de la disciplina y del deseo de una vida más espiritual, orante y austera. De los Cluniacenses, por ejemplo, salieron

[2]El espíritu de novedad produce también desafecto hacia el Fundador, abandonándose incluso los lugares esenciales de su vida. En 1870 Pío IX propuso a don Bosco trasladar la obra de Turín a Roma preguntándole: *¿Perdería algo vuestra congregación?*; respondióle el Santo: *Santo Padre, sería su ruina* (*Memorie biografique di don Bosco*, vol. IX, p. 319). Sin embargo, en 1972 el Capítulo Mayor de los Salesianos se trasladó a Roma y el Rector declaró textualmente: *Lo que entonces habría sido la ruina para los salesianos, cien años después (habiendo cambiado radicalmente la situación) se convierte en una necesidad* (OR, 9 de junio de 1972). Y no vale afirmar que Turín continúa siendo el centro espiritual y lo será más que antes. Se abusaría de las palabras: un centro no puede seguir siendo el centro cuando los órganos centrales se marchan de él.

[3]MAURICE DE LANGE, *Dans le sillage des Apótres*, París 1976, p. 223.

[4]También el Card. CIAPPI, en OR del 3 de julio de 1981, denunció las desviaciones de la reforma realizadas bajo pretexto de una adaptación al mundo.

los Cistercienses, y de los Cistercienses los Trapenses. De los Menores, por sucesivas aspiraciones a una mayor severidad, salieron (pasando por alto los Fraticelli) los Observantes y aún después los Reformados y los Capuchinos, siempre con un movimiento ascendente y desmundanizante, y jamás con una tendencia descendiente y mundanizante, como por primera vez ha ocurrido hoy en la Iglesia.

La reforma se elabora en gran parte a través de una enorme palabrería monotípica propia del léxico innovador. En los Capítulos de renovación la Congregación *se interroga*, *se deja interpelar*, *confrontan las experiencias*, *busca identidades nuevas* (lo que implica, inadvertidamente, que se convierte en algo distinto de sí misma), *pone a punto nuevos principios operativos*, *toma conciencia de la nueva problemática de la Iglesia* (lo que significa que los fines son alterados), ataca el *problema de la creatividad*, y tiende a *construir verdaderas comunidades* (como si durante siglos no se encontrasen en las instituciones religiosas más que pseudo comunidades), excogita los modos para *insertarse en el contexto*, etc. [5]

14.2. La alteración de los principios. La estabilidad

Como la de todas las demás partes del cuerpo eclesial, la crisis de los religiosos es consecuencia de una exagerada asimilación al mundo, cuyas posiciones se adoptan porque se desespera de conquistarlo a partir de posiciones propias. Es una alienación por pérdida tendencial de la esencia y su traslación a otra. Y ni menor ni insignificante es la transformación del hábito de los religiosos y de las religiosas, siempre informado por el deseo de no diferenciarlo ya de las ropas seglares. A la vez que es un síntoma de la pérdida de la esencia o por lo menos de los accidentes propios de la esencia, es también un síntoma de servidumbre. No se debe olvidar que la singularidad a veces extravagante de los vestidos religiosos estaba destinada a indicar la singularidad del estado religioso y era además un signo importante de la libertad de la Iglesia, independiente de modas y costumbres. Del habitual desprecio al hábito eclesiástico se desciende después al desprecio del litúrgico, y se ve hoy oficiar en las celebraciones a sacerdotes con ropa puramente laica (*Esprit et Vie*, 1983, p. 190, que deplora la abulia de los obispos sobre este punto) [6] . La

[5]Estos ejemplos están extraídos de los planes de renovación de los Salesianos de Hispanoamérica en *Boletín salesiano*, septiembre 1978, pp. 9-12. Pero son comunes a todos los capítulos de reforma (OR, passim).

[6]JUAN PABLO II condena la licencia en el vestir de los eclesiásticos en la carta a su Vicario de la Urbe del 8 de septiembre de 1982, donde afirma que las razones y los pretextos

vida religiosa es un género de vida conformado sobre los consejos evangélicos y por tanto objetivamente más excelente (es la opción ofrecida por Cristo, Mat. 19, 21: *Si vis perfectus esse* (Si quieres ser perfecto)) que la vida común, conformada sobre los preceptos. La tendencia según la cual se reforma hoy la vida religiosa es paralela a la tendencia con la que se reforma el sacerdocio. En éste es la obliteración de la distancia entre sacerdocio sacramental y sacerdocio común de los fieles, en aquélla es la obliteración de la distancia entre estado de perfección y estado común. Se destiñe y diluye lo específico de la vida religiosa, sea en la mentalidad o sea en la práctica. Dado que la existencia del hombre está constantemente fluyendo y la voluntad humana deambula perpetuamente en torno a la persistencia y fijeza de la ley, un estado de vida implica un orden fijo sobre el cual se modele dicho flujo. Esa fijeza es otorgada por el compromiso de la voluntad, que se liga *pro semper* a ese orden: es decir, al triple voto de castidad, pobreza y obediencia. Ahora bien, precisamente a causa del alejamiento en la observancia de los votos (no a causa de un arbitrio individual y contingente, sino por canónico aligeramiento establecido en Capítulos generales de reforma) se produce tal declive de la Regla.

Y sobre todo ha decaído el principio de la estabilidad. La estabilidad que el monje prometía según la Regla benedictina tenía un doble significado, consecutivo al doble significado de la palabra. Basta a menudo referirse al sentido originario e íntimo de las palabras para clarificar una cuestión. El latino *regere* (de donde tenemos regula) tiene una doble acepción, ya que significa sostener y dirigir.

La regla monástica es una norma que imprime la dirección a la vida y al mismo tiempo la sustenta. Del mismo modo, el latín *stare* (de donde tenemos *stabilitas*) significa permanecer firme y permanecer derecho. La estabilidad religiosa implicaba que el monje permaneciese en un monasterio y no cambiase de domicilio, para que en aquella estabilidad local el religioso encontrase un elemento de escala vertical y una condición que facilitase su permanecer derecho en el comportamiento moral y religioso.

Hoy la estabilidad local ha desaparecido. Ya no se trata de que en todas las órdenes religiosas el superior no haya modificado desde hace siglos el domicilio de los súbditos: más bien el derecho canónico contemplaba expresamente esta inestabilidad ordenada por los superiores. Es que la movilidad se ha introducido en la vida interna de las comunidades individuales. No solamente a causa de la mayor movilidad general de la humanidad salen también

---

a favor del modo promiscuo de vestir son *mucho más de carácter puramente humano que eclesiológico* (OR, 18-19 octubre 1982). El Cardenal Vicario promulgó en seguida normas válidas para todo el clero residente en Roma, pero aún se está esperando su observancia.

los religiosos para viajes, vacaciones, o deportes (a menudo encubiertos con intención cultural o de apostolado), sino que los miembros de una misma comunidad habitan en casas separadas, apartándose local y vivencialmente de sus hermanos. El instituto de la *exclaustratio*, que era una singularidad, se ha convertido en una forma normal de la vida religiosa. En lugar de una morada cenobítica se tiene una especie de diáspora en la cual se dispersan los mencionados valores de estabilidad, y perece la vida comunitaria.

14.3. La variación de fondo

Hay una variación de fondo hacia la cual se mueve la renovación, y que si fuese alcanzada daría lugar a un cambio catastrófico (§§4.2 y 5.7) equivalente a una aniquilación. Esta variación de fondo entra a formar parte de una revuelta antropotrópica que caracteriza el momento actual de la Iglesia [7] . Esto aparece *in capite libri* en la definición de los fines de la profesión religiosa y contempla los principios generales de la moral y de la religión. Aquí basta observar que el nuevo fin asignado a la vida religiosa, el servicio al hombre más que el servicio a Dios (o bien el servicio al hombre identificado con el servicio a Dios), se apoya sobre la suposición falsa de que el hombre no tiene ni puede tener como fin su propia salvación, porque mirar a su propia salvación sería un vicio de utilitarismo teológico. En el amor del hombre no podría tener lugar el amor del individuo a sí mismo, y sería algo vicioso perseguir la justicia sólo porque de la justicia se siga la beatitud.

Sin adentrarse en este argumento, bastará recordar que la finalidad que se proponía quien hacía los votos religiosos era *expresis verbis* la salvación de su propia alma. Sin retroceder al monaquismo oriental, este fin de la vida religiosa se desprende incluso del prólogo de la Regla de San Benito: *Et si fugientes gehennae poenas ad vitam perpetuam volumus pervenire, dum adhuc vacat et in hoc corpore sumus, currendum et agendum est modo quod in perpetuam nobis expedit* (P L., 66, 218) [8] .

---

[7] También en el congreso de la Unión de Superiores generales, que tuvo lugar en Grottaferrata en mayo de 1981 con la presencia del Card. Pironio, se proclamó que la renovación *hunde sus raíces no tanto en ciertos cambios más superficiales que sustanciales, sino en la auténtica revolución copernicana acaecida con el modo concreto con el que hoy los miembros de los Institutos se interrogan a sí mismos como religiosos.* Aquí aflora el motivo de la variación catastrófica citado en §§5.7-5.8. Muy singular es también la afirmación de que *será la historia del Instituto quien defina su carisma.* Parece como si la historia de un instituto, que es la explicación del carisma del Fundador, fuese sin embargo su matriz (OR, 11 de junio de 1981).

[8] Y si huyendo de las penas del infierno, queremos llegar a la vida eterna, preciso es que, mientras hay tiempo aún y moramos en este cuerpo y nos es dado cumplir todas estas

Pero no menos aparece en los grandes Fundadores modernos. Al P. Lemoyne, que en 1862 deseaba entrar en la congregación instituida por Don Bosco *para ayudarle en lo poco que pueda* respondía el Santo: *No, las obras de Dios no necesitan de la ayuda de los hombres: venga únicamente para bien de su alma* [9] . Juan Pablo II no se aparta de la doctrina tradicional, y en el discurso a los sacerdotes amonestó: *Vuestro primer deber apostólico es vuestra propia santificación* (OR, 1 octubre de 1979). En la concepción católica el bien de la propia alma es la perfecta justicia, es decir, el cumplimiento de la divina voluntad, en lo que consiste el servicio divino y donde se celebra la gloria misma de Dios. No hay en esta visión, difícil pero verdadera, sombra alguna de utilitarismo teológico. Aún más expreso es expuesto el fin de toda profesión religiosa en las Constituciones del Instituto de la Caridad y en las explicaciones dadas sobre este punto por Antonio Rosmini: *El Instituto de la Caridad asocia a los fieles cristianos que, encendidos en el deseo de seguir a Cristo, "con la ayuda y la exhortación mutuas atienden a su propia perfección"*. Y explicando *el propio y singular fin* de la vida religiosa Rosmini escribe que tal fin *es pensar ante todo en sí mismo, en la propia alma, para limpiarla cada vez más con la ayuda de Dios, fin para el cual el hombre se propone, en este Instituto, hacer un completo sacrificio de sí mismo a Dios; y los mismos ejercicios de San Ignacio y las misiones que el Instituto acepta llevar a cabo, no se consideran como un fin, sino como un medio para la propia santificación* [10] . Finalmente, el Opus Dei (fundado en 1928 por el Beato Escrivá de Balaguer, erigido en Prelatura personal en 1982 y que cuenta con setenta mil miembros) tiene como fin principal la santificación personal mediante el cumplimiento de los deberes del propio estado. Las fórmulas *por la propia salvación*, *para llegar al paraíso*, *para salvar el alma*, no son peculiares del ascetismo monástico, sino que llegan al fondo común de la conciencia cristiana y forman parte de la oración litúrgica, de la oración común en centenares de expresiones populares e incluso del estilo notarial de contratos y testamentos: *por la salvación de mi alma*, *en sufragio por mi alma*, etc. La vida religiosa, cuya forma esencial eran los tres votos, se inclina hoy fuera de la vertical institucional y se vuelve hacia el desarrollo de la personalidad de sus miembros en el mundo y al servicio del hombre [11] .

---

cosas a la luz de esta vida, corramos y practiquemos ahora lo que nos conviene para la eternidad

[9]Esta verdad es hoy negada por laicos y sacerdotes. Mons. RIBOLDI, obispo de Acerra, en el simposio de Lugano sobre Evangelio y sociedad condena a quien crea que la pertenencia a la Iglesia se reduce a un compromiso de perfección religiosa y a la búsqueda de la propia salvación.

[10]*I Epistolario completto*, vol. VI, p. 92, Casale Monferrato 1890, carta al p. G. B. Reynaudi.

[11]Una visión amplia y distinta de la reforma de las órdenes religiosas desde la óptica

14.4. Las virtudes religiosas en la reforma postconciliar

Las virtudes religiosas en la reforma postconciliar. Castidad. Temperanza

Esta inclinación de la vertical puede reconocerse en el ejercicio de las virtudes comprometidas en los votos, y así particularizar distintamente. Sabemos bien que todas las virtudes están conectadas (Summa theol. 1, II, q. 65), o más bien son una única virtud. En efecto, si virtud es el hábito de la voluntad siempre inclinado hacia la ley eterna, el acto de cada virtud singular es una especificación de ese hábito; por lo que puede decirse que en cada una están las otras, aunque no aparezcan: *Ita quaelibet non tantum cohaeret, sed etiam inest alter, ut qui unam habet, vere omnes habere dicatur* [12] . Se pueden por tanto analizar las virtudes singulares en la vida religiosa: la disminución de cada una de ellas supondrá simultáneamente la disminución de la virtud religiosa en general [13] .

En cuanto a la castidad, se hacen patentes una menor delicadeza y atención, tanto en la general laxitud asumida por las costumbres clericales, como en la más frecuente promiscuidad incluso en los viajes, y en el abandono de aquellas cautelas practicadas por hombres santos y grandes, hoy desestimadas en teoría y descuidadas en la práctica. No se debe esconder que la repugnancia por la castidad, normalmente oculta, es causa de gran parte de las defecciones. En el *Motu propio Ecclesiae Sanctae* de Pablo VI se prescribe en el §22: *Atiendan los religiosos más que los demás fieles a las obras de penitencia y mortificación.*

---

renovadora la dieron los Capuchinos de la provincia helvética en un programa difundido por la Televisión suiza el 7 de abril de 1982. Las reformas realizadas fueron presentadas en su totalidad bajo una fórmula general: las desviaciones de la Regla serían modos nuevos de seguir la Regla y así, violando la Regla, se interpretaría auténticamente al Fundador San Francisco. Fueron exhibidos como valores positivos las experiencias de aquellos Capuchinos que al regresar de las misiones abandonan su comunidad y dejan toda actividad propia de los religiosos declarando querer entrar en una nueva experiencia de búsqueda de Dios: se entregan entonces a una vida vagabunda o eremítica, eluden las obligaciones profesadas, siguen como principio la fe en el hombre, y emprenden obras de filantropía (proclamando no emprender obras católicas, sino obras de gente reunida en torno a la fe del hombre). Afirman que la pobreza no consiste en el abandono de las riquezas, sino en su reparto. Como de costumbre confunden las esencias, transformando la pobreza por imitación de Cristo en la virtud de caridad por amor al hombre.

[12] SAN BUENAVENTURA, *De profectu religionis*, lib. II, cap. 24.

[13] Para percibir la distancia entre la antigua y la moderna disciplina, es útil leer a ROBERT THOMAS en *La journée monastique*, París 1983, donde describe las costumbres cistercienses.

La virtud de temperanza (ordenada en las Órdenes antiguas por la Regla, observada individualmente y practicada comunitariamente) se mantuvo en los tiempos modernos hasta la renovación postconciliar.

Pasando por alto las dietas de pan y agua de los anacoretas orientales, las xerofagias cenobíticas y las dietas rigurosas de Chartreux, de los Trapenses y de los Mínimos, se puede afirmar que todos los institutos religiosos desde el Concilio de Trento hasta las más modernas fundaciones prescribieron comidas parquísimas y bebidas módicas: por la mañana café con leche y pan, a mediodía minestra, carne con guarnición, una fruta y un pequeño vaso de vino [14] ; por la noche, una minestra y una comida con verdura.

Es superfluo añadir que se practicaban la abstinencia de carnes y el ayuno en los días de precepto. Hoy en ciertos países ricos la comida consiste, para desayunar, en café, chocolate, té, leche, mermelada, bacon, queso, yogurt, pan y bizcochos; para comer, en entremeses, minestra, carne o pescado con dos guarniciones, fruta o dulce, pan, café, y un vaso de cerveza o de vino; a media tarde se ofrece leche, café, té, bizcochos y fruta; en la cena, igual que para comer, salvo los entremeses y el café.

No quiero aquí caer en el juicio erróneo de quien, por falta de conocimientos históricos, equipara todos los tiempos y todas las costumbres; al aplicar el juicio mixto histórico-moral sobre la virtud monástica debe tenerse firme el criterio de la virtud, pero sin olvidar las relatividades históricas. Aquellas feroces mortificaciones del instinto del apetito en las que es célebre la ascética oriental eran un modo de separarse de la comida común de los hombres, mucho menos rica y menos variada que hoy.

La privación mortificante debe ser calculada *pro rata parte*, de modo que el alimento mortificante se diferencie del alimento común. En una época en que la mayoría se alimentaba de pan de centeno (por limitarnos a la costumbre de la región de la Insubria en Lombardía) sentado además desde hacía semanas y meses, o bien de castañas, la temperanza monástica exigía que se quitase todavía algo de aquel ya pequeño alimento, llegando a austeridades hoy inconcebibles. El alimento monástico debe actualmente mermar un régimen alimenticio incomparablemente más opíparo: pero debe mermarlo. En medio de las relatividades, que mudan de siglo en siglo, permanece la

[14]El vino era a menudo de mala calidad. Don Bosco, por ejemplo, adquiría los restos del mercado y aún así los aguaba, por lo que bromeando decía: *He renunciado al diablo, pero no a sus pompas*, *Memorie biografiche*, vol. IV, p. 192 (edición no comercial). Pero el escrito más significativo está en la *Apologia ad Guillelmum abbatem* de SAN BERNARDO, donde se encuentra una vívida pintura de la relajación de la vida monástica en el siglo XII. Puede verse ahora en el primer tomo de las *Opera Omnia*, editado por el *Scriptorium Claravallense*, Milán 1984, pp. 123 y ss. Y véase lo que digo al respecto en la Introducción, pp. 139-143.

exigencia fundamental de que el alimento de los consagrados sea inferior al régimen común y pueda ser reconocido como tal. Ni siquiera en el alimento es el religioso un hombre como los demás.

14.5. Pobreza y obediencia

Considero la temperanza incluida en la pobreza, porque aquélla es en realidad una parte de la vida humilde y pequeña a la que se reconduce ésta. Sin embargo, aunque la temperanza es la pobreza en el alimento, la expoliación comprometida en los votos religiosos alcanza (además de a las partes tocantes a lo necesario, como es el alimento) incluso a todos los adminículos que forman las comodidades del vivir y a las que se debe disminuir y renunciar, se entiende que siguiendo el criterio de la relatividad histórica antes citado. La pobreza no exigirá iluminar la noche con luces de aceite y con candelas en el siglo de la electricidad, y ni siquiera atenerse a los lugares señalados de Deut. 23, 12-13 en un siglo donde los cuartos de baño son lujosos como estancias regias y de ellos se publican incluso catálogos; tampoco defenderse del frío con un único fuego en el siglo de los radiadores eléctricos y de la calefacción central, cuando el salutífero calor es distribuido desde una única fuente a todo un edificio, a todo un solar, a toda una ciudad. Ni reducir la comunicación a sólo la epistolar, mediante lentas y escasas mensajerías postales, en la era de la telefonía y de la telegrafía. Es necesario que el incremento general de la comodidad transfiera al género de lo necesario lo que antes pertenecía al de lo superfluo.

Sé bien que se llama progreso a ese movimiento que cada vez más, y a cada vez a un número mayor de personas, hace necesario lo que era superfluo. La progresiva desaparición de la autarquía del individuo es característica de la civilización contemporánea, en la cual el hombre es ayudado y dirigido al hacerlo todo.

Pero incluso si el movimiento de la civilización es en tal sentido, es propio de los hombres dedicados al estado de perfección sustraerse todo lo posible a él, o por lo menos a sus excesos. Por ejemplo, el uso de medios radiofónicos y de televisión, hasta hace pocos años prohibido en las comunidades religiosas, se concedió posteriormente a la comunidad como tal, y ha entrado ahora en las celdas individuales.

Los medios audiovisuales, que graban diariamente en millones de cerebros las mismas imágenes y al día siguiente vuelven a grabar encima otras distintas en los mismos cerebros (como sobre un mismo folio reimpreso miles de veces), son el órgano más poderoso de la corrupción intelectual en el mundo contemporáneo.

No negaré que de estas prodigiosas antenas, que envían sobre el mundo influjos más eficaces que las constelaciones de las esferas celestes, provenga también algún mínimo influjo capaz de ser útil *per accidens* a la religión. Niego sin embargo que esta pequeña parte pueda legitimar el uso habitual e indiscriminado de tal comodidad y convertirse en un criterio sobre el cual modelar los ritmos de la vida religiosa. ¿Cómo no escandalizarse cuando ciertas comunidades han abandonado la costumbre plurisecular de recitar en la iglesia las oraciones de la noche, para así no impedir el disfrute de los programas de televisión que chocan con la observancia de la Regla?

14.6. Nuevo concepto de la obediencia religiosa

Pero el punto en el que el redireccionamiento que facilita la renovación de las órdenes religiosas se manifiesta más claramente es en la obediencia. La flexión resulta grande si se parangona con la antigua observancia, pero más aún si se considera la variación acaecida en el concepto mismo de obediencia. Rebajado el concepto de esta virtud se rebaja inevitablemente su práctica. La declinación teórica sancionada en los Capítulos generales de reforma ha acaecido según el proceso habitual en la corriente innovadora. No se propone un nuevo concepto en el que se advertiría pronto el cambio de género, sino que se pretende llegar a otro estilo y a otro modo de lo mismo (§§5.3-5.4).

Por aportar una prueba, después de haber rebajado el principio de autoridad introduciendo un estilo fraternal, en el Congreso antes citado los Superiores Generales rebajan concomitantemente el de obediencia: *la acentuación del carácter de servicio de la autoridad implica un nuevo estilo de obediencia. Ésta debe ser activa y responsable* (OR, 18 de octubre de 1972). Y divagando en el circiterismo: *Autoridad y obediencia se ejercitan como dos aspectos complementarios de la misma participación en el sacrificio de Cristo.*

Ciertamente no niegan los Superiores que el obediente deba hacer la voluntad de Dios, pero ya no identifican la voluntad de Dios con la del Superior, como lo hace la ininterrumpida doctrina del ascetismo católico. Al contrario, obediente y superior *proceden paralelamente en el cumplimiento de la voluntad de Dios buscada fraternalmente por medio de un diálogo fecundo.*

Bajo unas mismas palabras corren aquí conceptos de un género muy distinto. La obediencia no es en modo alguno una búsqueda dialéctica de la voluntad a la que someterse, sino una sumisión a la voluntad del Superior. No supone una reconsideración de la orden del Superior por parte de quien

obedece. La obediencia católica no admite estar fundada sobre el examen de la orden o de la calidad del Superior. Es falsa la opinión del Delegado apostólico en Inglaterra de que *la autoridad vale únicamente lo que valgan sus argumentos* (OR, 24-25 de octubre de 1966). Esto es verdad en la discusión, en la que prevalece la fuerza lógica, pero no en la autoridad de gobierno. Nótese además cómo la teoría de la obediencia absoluta es propia de los despotismos y no es doctrina católica. La religión obliga a desobedecer a quien ordena una obra manifiestamente ilícita.

Esta obligación de desobedecer es la base del martirio.

La obediencia no busca una coincidencia de voluntad entre súbdito y superior. Esta coincidencia, conseguida en la obediencia tradicional haciendo propia la voluntad del otro, se obtiene ahora con una inclinación de las dos voluntades utrinque. La obediencia resulta entonces enteramente subjetiva, y la vía del consentimiento deja de ser la del sacrificio de la propia voluntad modelada sobre la voluntad de otro.

En la vía de la concordancia, quien se sujeta lo hace en última instancia a sí mismo. El principio de la independencia (al que hemos visto producir el autogobierno, la autodidáctica, la autoeducación e incluso la autorredención) no podía dejar de revestir la vida religiosa, quitando a la obediencia su fundamento: hacer desaparecer tendencialmente el sujeto para elevar el objeto. El principio de la obediencia religiosa cede del todo ante el espíritu de independencia y ante la emancipación igualitaria. Ostentaciones clamorosas de tal *Úppiq* (insolencia) se vieron en Estados Unidos con ocasión de la visita del Papa, a quien se enfrentó públicamente Sor Teresa Kane, presidenta de la Federación de monjas de aquel país.

Y cuando el Vaticano cesó a Sor Mary Agnes Mansour, directora de un centro estatal para la interrupción del embarazo, miles de religiosas reunidas en Detroit se rebelaron contra la Santa Sede acusándola de ser un poder machista, de violar los derechos de la persona, de sofocar la libertad de conciencia, e incluso de transgredir el derecho canónico.

14.7. Enseñanza de Rosmini sobre la obediencia religiosa

Para calibrar cuánta distancia existe entre el concepto reformado de la obediencia religiosa y el concepto perpetuamente seguido en la Iglesia, no citaré a legisladores de las Órdenes antiguas, sino el pensamiento de un fundador moderno en quien iban a la par la profundidad de la especulación teológica y la profundidad de la inspiración religiosa. Antonio Rosmini, fun-

dador del Instituto de la Caridad (aprobado por la Santa Sede en 1839), aparta en sus obras ascéticas toda sombra de subjetivismo en la virtud de la obediencia, y la reduce a su nuda esencia. La obediencia consiste en abdicar libremente *semel pro semper* la voluntad propia en la voluntad del Superior, y por consiguiente renunciar al examen de la orden.

Ciertamente la obediencia es un acto sumamente racional, porque está fundada sobre una persuasión razonada: pero no sobre la persuasión de que la obra concreta ordenada sea buena (ésta era la doctrina de Lamennais), sino en la persuasión de que el superior tiene autoridad legítima para ordenar. La filosofía de las palabras se pone del lado de la ascética. El verbo griego que significa obedezco, significa primordialmente y por sí mismo estoy persuadido: no de la bondad del acto, que por tanto yo mismo haría por elección autónoma, sino del derecho de mandar de quien manda.

Si se reduce la obediencia a la persuasión subjetiva sobre la bondad de la cosa mandada, la virtud de obediencia se diluye. La obediencia se convierte en auto-obediencia. Rosmini lo enseña en muchos lugares. *Si se establece como motivo de la obediencia la razonabilidad de la orden, se destruye la obediencia.* Y más expresamente: *Se debe obedecer con simplicidad, sin pensar si la orden es justa o no, útil o inútil.* Y todavía: *La ceguera de la obediencia es la ceguera misma de la fe.* Y con expresión más enérgica: *Debemos ser víctimas con Cristo, y lo que se inmola debe ser el hierro de la obediencia.* Y a uno de sus religiosos en Inglaterra, con paradoja no paralógica: *Vale más un solo acto de obediencia que la conversión de toda Inglaterra* [15].

La doctrina rosminiana, que es la católica, es enormemente profunda, porque identifica la obediencia con el acto esencial de la moralidad: reconocer la ley y someterse a ella. Se encuentra en las antípodas de la óptica de los innovadores, para la cual se hace por obediencia a la orden lo que se haría por libre elección incluso sin ella. Por el contrario, obedecer es hacer porque está mandado lo que sin estar mandado no se haría. La variación acaecida alcanza al principio de la moral y también al de la teología. El cristianismo no asigna al hombre-Dios y a la voluntad humana un fin distinto a la obediencia a la voluntad de Dios, natural o sobrenaturalmente conocida. La obediencia desaparece tras las reformas postconciliares, y Pablo VI lo hizo notar en el discurso pronunciado en la Congregación general de la Compañía de Jesús (OR, 17 noviembre 1966), en el cual atestiguaba no poder esconder *su estu-*

[15] Para estas cinco citas rosminianas, ver *Epistolario ascetico*, Roma 1913, vol. I, p. 308; vol. 111, p. 255; vol. III, p. 91; vol. I, p. 567; vol. III, p. 211. Lo que era la obediencia religiosa y cómo el Superior concebía el deber de exigirla, aparece en la carta con la que SAN FELIPE NERI excluyó de la sucesión a dos de sus religiosos (que se habían distinguido por otros motivos) por falta de esta virtud. La carta se incluye en el artículo de NELLO VIAN en OR, 16-17 de noviembre de 1981.

por y su dolor al conocer *las extrañas y siniestras sugerencias* que siguiendo el criterio de la absoluta historicidad intentaban quitar a la Compañía sus bases y trasladarla sobre otras, *como si no existiera en el catolicismo un carisma de verdad permanente y de invencible estabilidad.* También en la reforma operada o intentada en la célebre Compañía se reconoce un espíritu de novedad radical que para rimar con el mundo derriba, conjuntamente con las derribables relatividades históricas, la esencia y lo suprahistórico de la religión.

14.8. Obediencia y vida comunitaria

Siendo la Regla el objeto de la obediencia, así como la norma unificadora que *mentes fidelium unius efficit voluntatis* [16] , el debilitamiento de la obediencia da lugar al debilitamiento del espíritu de comunidad. En el OR del 22 de diciembre de 1972, un artículo sobre la secularización de la vida religiosa menciona un Capítulo de reforma de una Congregación *que ha barrido de las Constituciones del Fundador todas las prácticas de piedad (Misa diaria, lectura espiritual, meditación, examen de conciencia, retiro mensual, rosario, etc.), todas las formas de mortificación, y ha puesto en discusión incluso el valor del voto de obediencia, concediendo al religioso el derecho de objeción de conciencia para casos en los que quiera sustraerse a las órdenes de los Superiores.*

El artículo afirma justamente que *estamos ante la anulación de la vida religiosa.* Pero después, por la habitual acomodación, se pliega a conceder que en esa subversión y aniquilación de la vida religiosa existe algo de positivo que tendría *una función catártica.*

En verdad no veo cómo una tendencia definida como destructiva para la vida religiosa puede después calificarse de purificación de la misma.

Disuelto por consiguiente el nudo de la obediencia, que vincula a todos los miembros de la comunidad a perseguir *in comune* los fines del instituto y a dedicarse al cuidado del alma conjuntamente con los otros miembros, los actos específicos del estado religioso son realizados por los individuos como si no existiese la comunidad. Se celebra la Misa en hora *ad libitum*, se medita según el propio gusto y eremíticamente, o se remite la oración a la espiritualidad personal. El mismo hábito, en tiempos uniforme para todos los miembros de un instituto, se deja a la libertad individual, y así las formas varían desde la túnica al hábito talar, al clergyman, al vestido laico, al mono, etc.

[16] *Da a las mentes de los fieles un solo querer.* Liturgia del IV Domingo después de Pascua

Tampoco la imposición de la práctica de la concelebración constituye un suficiente correctivo al alejamiento de la vida comunitaria. No teniendo carácter obligatorio, y siendo seguida solamente por una parte de la comunidad, parece más un signo de división que de comunión. Se puede por tanto afirmar que al no hacerse ya en común todos los oficios de piedad, la comunión entre los miembros de una misma familia tiende a convertirse solamente en comunión de mesa y de domicilio (aunque véase §14.2), o todo lo más de trabajo. Tampoco la libertad individual en los ejercicios de piedad se puede justificar alegando la necesidad de conformar esas cosas al *idiotropion* de cada religioso.

Si la exigencia que hubiese que satisfacer fuese la del *idiotropion*, no existirían institutos religiosos, que están precisamente destinados a poner en común lo que en la reforma postconciliar se reivindica in proprio.

Es obviamente una contradicción *in terminis* entrar en una comunidad para hacer aisladamente y por cuenta propia las cosas cuya realización en común es la causa de asociarse. Como última conclusión de este análisis diremos que también la crisis de la vida religiosa germina a causa de la adopción del principio de independencia y de la disolución de los valores en la subjetividad. La comunidad retorna a la multiplicidad disorgánica: *Chacun dans sa chacuniére*. De la libertad de juzgar al superior se desciende a la libertad de elegirlo todo (incluso, como veíamos, el domicilio). No es casualidad que en algunos monasterios esté abolido el oficio del hermano portero. No digo que estas reformas no se *abriguen* con alguna razón: lo que digo es que el *abrigo* es corto.

Capítulo 15

El pirronismo

15.1. Fundamentación teológica del discurso

Sin duda, un análisis del espíritu de vértigo (es decir, de revolución y de exceso) que ha entrado en la Iglesia del siglo XX puede ser conducido también en línea puramente filosófica. Sin embargo, en la epistemología católica la filosofía es una disciplina subalterna que apela a una ulterioridad de fe, y por eso la consideración filosófica está incluida en una consideración más alta, a la cual sirve sin perder su autonomía propia.

La crisis de la Iglesia, según se reconoce y según hemos indicado en los epígrafes iniciales de este libro, es una crisis de fe, pero el vínculo existente entre la constitución natural del hombre y la vida sobrenatural (no yuxtapuesta, sino inherente a él) impone al estudioso católico la búsqueda de la etiología de la crisis en un orden más profundo que el filosófico.

En la base de la actual desviación se sitúa un ataque a la potencia cognoscitiva del hombre, apelando en última instancia a la constitución metafísica del ente, y finalmente a la constitución metafísica del Ente primero: a la divina Trinidad. Este ataque a la potencia cognoscitiva del hombre lo denominamos con una palabra históricamente expresiva: pirronismo; y no se refiere a esta o aquella certeza de razón o de fe, sino al principio mismo de toda certeza: la capacidad del hombre para conocer.

Esta vacilación en el eje en torno al cual gira el mundo de las certezas requiere dos acotaciones.

Primera: ya no es un fenómeno aislado y esotérico, peculiaridad de alguna escuela filosófica, sino que empapa la mentalidad del siglo; y hasta el mismo pensamiento católico transige con él.

Segundo: el fenómeno alcanza una profundidad teológica además de metafísica, porque alcanza a la constitución del ente creado y por tanto también a

la del Ente Increado, del cual el primero es una imitación analógica. Así como en la divina Trinidad el amor procede del Verbo, en el alma humana lo vivido procede de lo pensado. Si se niega la precedencia de lo pensado respecto a lo vivido o de la verdad respecto a la voluntad, se intenta una dislocación de la Trinidad. Si se niega la capacidad de captar el ser, la expansión del espíritu en la primacía del amor queda desconectada de la verdad, perdiendo toda norma y degradándose a pura existencia. Abandonando la Idea divina, considerada inalcanzable, la vida humana se reduce a puro movilismo y deja de llevar consigo valores del mundo ideal. Y si no fuera porque Dios no puede dejar que su criatura se desenvuelva en un puro movimiento escindido de la axiología, el mundo del hombre sería un devenir sin sustancia, sin dirección y sin término.

Introduciendo el alogismo pseudoabsoluto (pseudo, porque el pensamiento no puede negarse a sí mismo) el pirronismo deforma el organismo teológico de la Trinidad, e invierte en ella las procesiones. Si la verdad es inalcanzable, la dinámica de la vida no procede de lo inteligible, sino que lo precede y lo produce. Como vió agudamente Leopardi, el rechazo de la Idea equivale en sentido estricto, último e irrefragable, al rechazo de Dios, porque quita de la vida humana toda sombra de valores eternos e indestructibles.

Si la voluntad no procede del conocimiento, sino que se produce y se justifica por sí misma, el mundo (apartado de su base racional) se convierte en insensatez. Y si se niega la aptitud de nuestro intelecto para formar conceptos que tengan similitud con lo real, entonces cuanto más incapaz sea la mente para aprehender y concebir (es decir, tomar consigo) lo real, tanto más desarrollará por sí misma su propia operación, produciendo (es decir, extrayendo) simples excogitaciones. Estas excogitaciones están ocasionadas por algo que alcanza a nuestras facultades, pero ausente de nuestro concepto de ellas. De aquí proceden tanto la Sofística antigua como la moderna, que confían en el pensamiento al mismo tiempo que desconfían de alcanzar la verdad.

Si el pensamiento no tiene una relación esencial con el ser, entonces no soporta las leyes de las cosas y no es medido, sino medida. La frase del abderitano Protágoras retrata bien la independencia del pensamiento respecto de las cosas: el hombre es la medida de todas las cosas (DIELS, 74 B I). Y en las tres proposiciones de Gorgia de Leontini son palpables el rechazo a acudir al objeto y la perversidad de la mente, que da vueltas sobre sí misma: *Nada existe. Si algo existiese, no sería cognoscible. Si fuese cognoscible, no podría ser expresado* (DIELS, 76 B) [1] . La maldad de la heurística ha tenido

[1]Las tres proposiciones son paralógicas si se toman sin comentario, pero se hacen verdaderas si se les añade la condición de la absolutividad. Ningún ente finito es perfectamente,

manifestaciones en todas las ramas de la ciencia, siempre en tiempos en que el espíritu subjetivo sacaba a relucir su fuerza de independencia. Dejando de lado las extravagancias de los Sofistas griegos y la sofística irreligiosa que niega la misma existencia individual de Cristo, trataré del pirronismo en la Iglesia contemporánea.

15.2. El pirronismo en la Iglesia

El pirronismo en la Iglesia. Card. Léger. Card. Heenan. Card. Alfrink. Card. Suenens

El fondo de la actual desviación mundial y eclesial es el pirronismo: la negación de la razón. Resulta superficial considerar, como comúnmente se hace, que la civilización moderna se caracteriza por una sobrevaloración de la razón. Si por razón se entiende la facultad calculadora y constructiva del pensamiento, al cual debemos la técnica y el dominio de las cosas, dicha atribución puede valer. Pero tal facultad es de grado inferior, y hasta se encuentra en las arañas y en las abejas. Pero si, con más propiedad, se define la razón como la facultad de captar el ser de las cosas y su sentido y de adherirse a ellas con la voluntad, entonces la edad contemporánea es mucho más deudora del alogismo que del racionalismo. Pío XII, en el tercer Syllabus, volvió a reivindicar contra el espíritu del siglo *verum sincerumque cognitionis humanae valorem ac certam et immutabilem veritatis assecutionem* [2] (DENZINGER, 2320). Y Pablo VI en OR, 2 junio 1972, afirmó claramente: *Somos los únicos en defender el poder de la razón.* En la Constitución doctrinal *Dei Verbum* 6 , el Vaticano II retomó el texto antipirroniano del Vaticano I: *Deum omnium rerum principium et finem natural humanae rationis lumine certo cognosci posse* [3] . *En Gaudium et Spes*, 19, se condena a quienes *rechazan sin excepción toda verdad absoluta.*

Pero estas afirmaciones contra el pirronismo no reflejan la mentalidad de gran parte del Concilio y están en antítesis con los desarrollos postconciliares. El cardenal Léger, en la LXXIV congregación (OR, 25-26 noviembre 1963), sostuvo: *Muchos consideran que la Iglesia exige una unidad demasiado monolítica. En los últimos siglos se ha impuesto una uniformidad exagerada en el estudio de las doctrinas.*

---

es decir, todo lo que es posible ser; nada hay que sea cognoscible perfectamente, es decir, tanto cuanto es cognoscible; y nada es expresable perfectamente, es decir, tanto cuanto es expresable.

[2]... el verdadero y auténtico valor del conocimiento humano (...) y, finalmente, la consecución de la verdad cierta e inmutable

[3]Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criaturas.

El cardenal canadiense parece reconocer menor unidad doctrinal de la Iglesia en siglos bastante anteriores, cuando sobre quien la rompía recaían sanciones sangrientas; y además ignora completamente la variedad de escuelas teológicas que caracterizan la vida histórica de la Iglesia.

Pero Léger asocia con el juicio histórico una valoración teórica mediante la cual cae en un puro pirronismo: *Sin duda la afirmación según la cual la Iglesia posee la verdad, puede resultar justa si se hacen las distinciones necesarias. El conocimiento de Dios, cuyo misterio explora la doctrina, impide la inmovilidad intelectual* (OR, 25 noviembre 1963). Por tanto niega que existan, en la Iglesia y fuera de ella, verdades inconmovibles, y apoya su pirronismo sobre la trascendencia: como si la imposibilidad del ente finito de conocer infinitamente al infinito impidiese toda cognición, cuando al contrario, constituye su fundamento. El pasaje de San Agustín, según el cual hace falta buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando, es mal comprendido por el cardenal, pues es contrario al pirronismo; hay que buscar para encontrar, y se encuentra para seguir buscando, pero son cosas distintas lo que se ha encontrado y lo que se sigue buscando: no son la misma cosa, como si no se hubiese encontrado nada y, en tales condiciones, no se convirtiese en «posesión definitiva» [4] .

El cardenal Heenan constataba en OR del 28 de abril de 1968 la generalizada postura de escepticismo relativista del Magisterio: *El Magisterio no se ha conservado más que en el Papa. Ya no es ejercitado por los obispos, y es muy difícil que una doctrina errónea sea condenada por la jerarquía.*

Fuera de Roma, el Magisterio se ha convertido hoy en algo tan inseguro de sí mismo que casi ni intenta ya ni siquiera guiar. Aquí se ataca ciertamente la desistencia de la autoridad, pero también se señala la incertidumbre pirroniana introducida en el cuerpo docente de la Iglesia.

El cardenal Alfrink, en rueda de prensa del 23 de septiembre de 1965 difundida por las agencias en el curso de la cuarta sesión del Concilio, percibe también el fenómeno; pero contrariamente al cardenal inglés, le da una connotación positiva, profesando *expresis verbis* el pirronismo: *El Concilio ha puesto a los espíritus en movimiento y no existe casi ninguna cuestión en la Iglesia que no sea puesta en discusión.*

Finalmente, el card. Suenens, en la Semana de los intelectuales católicos franceses (París, 1966): *La moral es ante todo viva; es un dinamismo de vida, y bajo este título está sometida a un crecimiento interior que impide toda permanencia* [5] (*Documentation catholique*, n. 1468, coll. 605-606). Evi-

[4]Feliz es a este propósito la fórmula de Juan Pablo II en el discurso al CERN durante la visita a Ginebra: *Es preciso aunar la búsqueda de la verdad y la certeza de conocer ya las fuentes de la verdad.* (OR, 16 junio 1982).

[5]Esta fijeza del espíritu en la verdad es considerada como un mal por los obispos de

dentemente, el cardenal confunde la moral en cuanto exigencia absoluta e inmutable que se impone al hombre, con la vida moral concreta, continuamente fluctuante en el individuo entre un juicio y otro. La moral no es dinamismo subjetivo, sino Regla absoluta, participación de la Razón divina.

15.3. La invalidación de la razón. Sullivan. Rechazo de la certeza

En el libro de Jean Sullivan *Matinales* (París 1976) [6] se sostiene a cara descubierta la invalidación de la razón. El autor niega como privada de fundamento escriturístico la distinción entre fe y amor; por consiguiente, sin importarle deformar la divina Trinidad, niega la existencia en la Iglesia de una crisis de fe. Obviamente no se puede hablar de crisis, que significa discernimiento, cuando no se tiene medida fija, es decir, instrumento para discernir la fe de lo que no lo es; y menos cuando, con confusa consideración, se toman como una unidad ideas contrapuestas. Debe observarse además que la distinción entre creer y amar no sólo está fundada sobre la Escritura, sino sobre el ser del hombre, en el cual intelecto y voluntad son realmente cosas distintas. Su distinción remite por analogía a la distinción real en el organismo ontológico de la Trinidad.

Que destruir esa distinción signifique destrucción radical de la racionalidad se desprende de las proposiciones de Sullivan acerca de la incompatibilidad entre fe y certeza: *Los creyentes se imaginan que la fe va unida a la certeza. ¡Se lo han introducido en la cabeza! Hay que desconfiar de la certeza. ¿Sobre qué se fundan generalmente las certidumbres? Sobre la falta de profundización de los conocimientos.*

Muchos absurdos lógicos y religiosos son recogidos en el libro. Si el autor pretende afirmar que una cosa no puede ser creída si es vista, dice una cosa obvia y trillada en filosofía. Pero si insinúa que no se puede tener certeza de una cosa creída, camina fuera de la doctrina católica. Que la fe es certeza es dogma católico, y también lo es que esta certeza no es privilegio de almas místicas o de almas simples, sino luz común para todos los creyentes. En segundo lugar, Sullivan subvierte toda gnoseología cuando pone en razón inversa la certeza y la profundización de los conocimientos. Antes al contrario, la certeza es el estado subjetivo de quien conoce, precisamente en cuanto que

Francia en su *Missel pour les dimanches* 1983, en el que hacen rezar *por los creyentes que sienten la tentación de apoltronarse en sus certezas.*

[6] Reseñado ampliamente por ICI (n. 506, p. 40, septiembre 1976), el más difundido órgano francés de la corriente innovadora.

conoce, la ignorancia es una falta de conocimiento, y la duda un *minus* de conocimiento.

La opinión de Sullivan se resiente de la calumnia irreligiosa celebrada por Giordano Bruno (en páginas memorables de los Diálogos) sobre la santa estupidez. Dicha calumnia acompaña al otro error, ya definitivo, según el cual la certeza y la fe truncarían la posibilidad de la acción; como dice el autor con rastreras paradojas, *vivir es perder la fe.* Toda estabilidad del pensamiento haría imposible la comunión con otros espíritus, debiendo ser nuestro espíritu en todo momento transmutable de todas las maneras. La doctrina católica supone por el contrario que la comunión implica algo que permanece idéntico en el movimiento de la vida.

Además, el pensamiento no procede de la vida, sino la vida del pensamiento; y teológicamente, no procede el Verbo del Espíritu Santo, sino el Espíritu Santo del Verbo. La acción humana nace de la persuasión de la verdad, y la historia de la filosofía lo confirma. Los Eféticos en la Antigüedad, así como todos los sistemas de huída de la acción, consideraron que debían reducirse las certezas para poder reducir la acción, y en último término llegar a la anulación del conocer para entrar en el puerto de seguridad y de ataraxia del espíritu.

La certeza es el estado mental subsiguiente a la profundización del conocer, y no a su superficialidad, como propaga Sullivan. Él niega que haya un fondo que resiste a la búsqueda: *un caput mortuum*, un «absoluto». Aquí el pirronismo va de la mano de su gemelo, el movilismo, y al igual que éste concluye en la blasfemia: *Vivir es también perder la fe y comprender que se está poseído por ella. Por eso, encontrar a Dios implica renegar, en el mismo instante, de Él.*

Se advierte aquí una frívola afición a la paradoja, pero más allá del esquema literario está la negación del Verbo y, como agudamente vió Leopardi, la negación de Dios.

15.4. Más sobre la invalidación de la razón

Más sobre la invalidación de la razón. Los teólogos de Padua. Los teólogos de Ariccia. Manchesson

Tampoco se piense que para demostrar el pirronismo introducido en la Iglesia hemos aislado y destacado algún caso con el objeto de causar estupor. Los hemos señalado como síntoma, no como extravagancia. Y la difundida mentalidad que indican puede captarse también no sólo en manifestaciones de personas individuales autorizadas, sino de corporaciones intelectuales enteras.

El Congreso de los moralistas italianos de 1970 en Padua votó entre sus

conclusiones que, *estando sistemáticamente incluido el ejercicio de la razón en una condición histórica particular, no es posible su ejercicio en términos universales.* Evidentemente esto supone la destrucción de la razón y por tanto de todas las cosas, comprendido el congreso de moralistas. Análogo es el pirronismo del Congreso de los teólogos de Ariccia, presidido por el Card. Garrone, prefecto de la Congregación para la enseñanza católica. El OR del 16 de enero de 1971 daba relación de él sin plantear crítica alguna. Según la corriente dominante, *ninguna proposición puede considerarse absolutamente verdadera.* No se dan preámbulos racionales a la teología, *porque la palabra de Dios se justifica por sí misma y se interpreta por sí misma.*

La antítesis con la teología de la Iglesia es aquí aún menos importante que la antítesis con su filosofía. En primer lugar, la fe del hombre no puede existir sin racionalidad, siendo el hombre una criatura racional. Segundo, la palabra de Dios sólo se justificaría por sí misma (como aquí se pretende) en caso de ser evidente, pues solamente la evidencia, inmediata o mediata, da justificación a unas palabras; ahora bien, esta evidencia falta a la palabra de fe, a la cual precisamente se asiente por fe, y no por evidencia. Tercero, decir que la palabra de Dios se interpreta por sí misma es un compuesto de palabras, pero no una sentencia lógica. Interpretar significa introducirse entre palabra y oyente, entre lo inteligible y la inteligencia. El intérprete es una tercera persona que media en una dualidad, y no puede la palabra de Dios estar en medio de sí misma.

De la relación entre filosofía y teología los teólogos de Ariccia llegan a la relación entre sujeto y objeto, y establecen que *para hablar según las categorías del hombre de nuestro tiempo, el teólogo debe tener en cuenta el giro antropológico, consistente en una inversión de la relación entre sujeto y objeto y en la imposibilidad de aprehender el objeto en sí mismo.*

Es la formulación explícita del pirronismo y la destrucción de la doctrina católica. En realidad, la fe supone la razón. Es una sumisión de la razón querida por la razón misma. Las tesis del Congreso de teólogos son regresivas y llevan a la filosofía a posiciones presocráticas. El hecho de haber sido acogidas por un congreso de teólogos católicos presididos por un cardenal significa, o bien que se abusa de las palabras, o bien que ya no existe teología católica.

El pirronismo se desprende del último velo en la conclusión: *Para un encuentro válido y eficaz con el hombre contemporáneo es necesario conocer la condición trascendente, es decir, las estructuras generales, del hombre de hoy. Si no se ha perdido el significado de las palabras, aquí se dice que trascendente es lo mismo que empírico.*

La vena pirronística no se ha marchitado en los tiempos del postconcilio más próximos a nosotros, sino que circula en declaraciones oficiales y oficiosas.

El coloquio desarrollado en Trieste en enero de 1982 en el Centro de teología y cultura, cuyas Actas están publicadas con introducción del obispo, concluye con esta tesis: *No existe una razón absoluta de impronta idealista o marxista (ni de ninguna otra clase) que se despliegue en la historia de la Humanidad en su concreto devenir, sino una razón históricamente dada cuyas formas cambian al variar los contextos culturales* (OR, 8 de julio de 1983).

Se invalida así sin ambages la razón, se repudia la Providencia, se niega la metafísica y se aparta a Dios.

Yves Manchesson, del *Institut catholique* de París, presentando el estado de la Iglesia en Francia después de la Liberación, delinea en estos términos la misión de la Iglesia en el mundo: *La Iglesia trata de descifrar los signos de los tiempos; no cree tener respuesta para todo, y busca menos precisar una verdad en sí misma que una verdad para todos los hombres* [7] . La fórmula del respetable autor nos parece simplemente un compuesto de palabras. Ante todo, la Iglesia no se ha anunciado jamás a sí misma como el lugar de todas las verdades, porque existe toda una esfera de conocimiento abandonada por Dios a la investigación y el debate de los hombres: *et mundum tradidit disputationi eorum, ut non inveniat homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem* (Eccle. 3, 11) [8] .

Esta esfera está constituida por las cosas que llamaríamos extramorales, que no se refieren a la axiología ni a la teleología humanas: es decir, las que no conciernen al destino último.

Pero la Iglesia es sin embargo el lugar de toda la verdad, es decir, de aquélla sin la cual no puede el hombre cumplir su destino ni el del mundo.

En segundo lugar hay una increíble desatención al sentido de las palabras al hablar de una verdad que no es en sí, sino que es para todos los hombres, pues la verdad para todos los hombres es precisamente una verdad en sí misma, que existe y permanece independientemente de que sea aprehendida por el intelecto finito. No es el consentimiento del hombre quien da valor a la verdad (como no se teme hoy afirmar), sino al contrario, es la verdad quien da valor al consentimiento del hombre. Una verdad puede estar en relación con el hombre solamente si es independiente de él y autónoma: *per prius* es en sí misma, y *per posterius* es verdad para el hombre.

[7] *Amitiés catholiques francaises*, abril de 1979.

[8] Además puso el mundo en el corazón de ellos, sin que pueda el hombre descubrir la obra que Dios realiza del principio al fin

Capítulo 16

El diálogo

16.1. Diálogo y discusionismo en la Iglesia postconciliar. El diálogo en Ecclesiam suam

En el vocablo diálogo se ha consumado la más grande variación de la mentalidad de la Iglesia postconciliar, solamente parangonable a la ocurrida en el siglo pasado con el vocablo libertad. El término era completamente desconocido e inusitado en la doctrina previa al Concilio. No se encuentra ni una sola vez en los Concilios anteriores, ni en las encíclicas papales, ni en la homilética ni en las parénesis pastorales.

En el Vaticano II el término *dialogus* aparece veintiocho veces, doce de las cuales en el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo. Esta palabra, novísima en la Iglesia católica, se convirtió (con una propagación fulminante y con enorme dilatación semántica) en el vocablo principal de la protología postconciliar y en la categoría universal de la nueva mentalidad [1] . No sólo se habla de diálogo ecuménico, de diálogo entre la Iglesia y el mundo, o de diálogo eclesial, sino que con inaudita catacresis se adscribe estructura dialéctica a la teología, a la pedagogía, a la catequesis, a la Trinidad, a la historia de la salvación, a la escuela, a la familia, al sacerdocio, a los sacramentos, a la Redención, y a cuanto había existido durante siglos en la Iglesia sin que ese concepto se encontrase en las mentes ni esa palabra en el lenguaje.

[1] El Card. ROY, en OR del 15 marzo 1971, consideró el diálogo como una experiencia nueva, y no sólo de la Iglesia, sino del mundo. Por contra, en OR de 15-16 noviembre 1966 se sostiene que la Iglesia practicó siempre el diálogo (confundiendo con éste la controversia y la refutación) y que si alguna vez no lo practicó, *se trataría de periodos de mayor o menor depresión.*

El deslizamiento desde el discurso tético propio de la religión a un discurso hipotético y problemático es evidente incluso en la transformación de los títulos de los libros: en tiempos enseñaban, hoy buscan. Los libros llamados Instituciones, Manuales, o Tratados de filosofía, teología, o cualquier otra ciencia, se convierten hoy en Problemas de filosofía, Problemas de teología, etc.; se aborrece y desprecia la manualística precisamente por su estilo tético o apodíctico.

Así ocurre en todos los campos: en vez de *Manual de la enfermera* se tendrá *Los problemas de la enfermera*, en vez de *Manual del automovilista* el título será *Los problemas del automovilista*, etc.; todo pasa de lo cierto a lo incierto, de lo positivo a lo problemático.

De la apropiación intencional de los objetos reales mediante noticia (señalada por el tema *no* de *nosco*) se desciende al simple dejar al objeto delante de la mente (lanzar).

Al dedicar al diálogo una tercera parte de la encíclica *Ecclesiam Suam* (agosto de 1964), Pablo VI planteó una ecuación entre el deber que incumbe a la Iglesia de evangelizar al mundo y su deber de dialogar con el mundo. Pero es imposible no advertir que esa ecuación no encuentra apoyo ni escriturístico ni léxico. En la Escritura el vocablo *dialogus* no se encuentra nunca, y el equivalente latino *colloquium* se utiliza sólo en sentido de reunión de jefes y de conversación, y jamás en el sentido moderno de encuentro entre personas.

Tres veces se encuentra *colloquio* en el Nuevo Testamento en el sentido de discusión. Además, la evangelización es un anuncio, y no una discusión. La evangelización ordenada por los Apóstoles en los Evangelios se identifica de modo inmediato con la enseñanza. El mandato apostólico se refiere a la doctrina, y no a la discusión; el vocablo mismo «mensajero» supone la idea de algo que se otorga para ser comunicado, no para lanzarlo a la disputa.

Ciertamente en los Hechos de los Apóstoles Pedro y Pablo disputan en las sinagogas, pero no se trata del diálogo en sentido moderno (diálogo de búsqueda cuyo origen es un estado de ignorancia confesada), sino del diálogo de refutación e impugnación del error.

Y la posibilidad de diálogo desaparece cuando el disputante, por obstinación o incapacidad, ya no es susceptible de ser convencido; se ve por ejemplo en el rechazo al diálogo por parte de San Pablo en Hech. 19, 8-9. Y así como Cristo hablaba con autoridad: *Erat docens eos sicut potestatem habens* (les enseñaba como quien tiene autoridad) (Mat. 7, 29), los Apóstoles evangelizan con palabras investidas de una autoridad intrínseca que no esperan recibir del diálogo. Más aún, en dicho pasaje se contrapone el modo tético de hablar de Cristo al modo dialéctico de los Escribas y Fariseos. El fondo de la cuestión consiste en que la palabra de la Iglesia no es palabra humana siempre controvertible, sino palabra revelada destinada a la aceptación, y no

a la controversia.

Y también es notable que la *Ecclesiam Suam*, después de haber planteado la ecuación entre evangelizar y dialogar, plantea en cambio la inecuación entre evangelizar la verdad y condenar el error, e identifica condena y constricción. Vuelve el motivo del discurso inaugural del Concilio, citado en §4.1; dice la encíclica: *así nuestra misión, aunque es anuncio de verdad indiscutible y de salvación necesaria, no se presentará armada con la coacción exterior, sino solamente por las vías legítimas de la educación humana* (n. 69).

El concepto de Pablo VI es totalmente tradicional, como lo prueba el hecho de que inmediatamente después de la promulgación de la encíclica, el secretario del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Wisser Hooft, se apresurase a notificar que el concepto papal de diálogo como comunicación de verdad sin reciprocidad no era compatible con el concepto ecuménico (OR, 13 septiembre 1967).

16.2. Filosofía del diálogo

En esta nueva filosofía, el diálogo tiene por base (como lo confiesa OR de 15 enero 1971) *la perpetua problematicidad de lo cristiano*: es decir, la imposibilidad de detenerse en cualquier cosa que no sea un problema. Resulta así negado el gran principio lógico, metafísico y moral, de *anagke stenai* [2] . El diálogo tropieza con una primera aporía cuando se lo hace coincidir con el oficio universal de la evangelización y se lo preconiza como medio de difusión de la verdad. Es imposible que todos dialoguen. La posibilidad de dialogar está en función de la ciencia adquirida sobre el tema, y no en función de la libertad o de la dignidad del alma, como se pretende. El título para disputar depende del conocimiento, y no del general destino del hombre a la verdad.

Sobre las cosas de gimnasia, enseñaba Sócrates, se debe escuchar al experto en gimnasia, y sobre caballos al experto en cosas de caballos, y sobre heridas y enfermedades al experto en medicina, y sobre las cosas de la ciudad al experto en política. La pericia es fruto de la fatiga y del estudio; no de una reflexión rápida y ocasional, sino metódica y asidua. Sin embargo, en el diálogo contemporáneo se supone que todo hombre, por ser racional, es apto para dialogar con todos sobre cualquier cosa. Por tanto se exige la ordenación de la vida de la comunidad civil y de la comunidad eclesial en modo tal que todos participen; pero no aportando cada uno su propia ciencia, como quiere el sistema católico, sino su propia opinión; y no cumpliendo la parte que le compete, sino pronunciándose sobre todo.

[2] Es necesario detenerse en algún punto

Y es curioso que este título para disputar sea extendido a la universalidad de las materias justo en un momento en el cual el título auténtico (la ciencia) se debilita y escasea incluso en el estamento docente de la Iglesia.

Hay además un rebajamiento referente a la carga de la prueba. Se supone que el diálogo debe y puede satisfacer a todas las objeciones del contradicente. Ahora bien, que un hombre se ofrezca a otro hombre para procurarle una completa satisfacción intelectual sobre un punto cualquiera de la religión, arguye un vicio moral. En efecto, resulta temerario quien después de afirmada una verdad se expone a una discusión general, extemporánea y omnímoda.

Todo tema presenta mil lados, de los cuales él solamente conoce unos pocos, o uno solo. Sin embargo se expone a ello como si se sintiese preparado contra toda objeción, incapaz de ser sorprendido, y como si estuviese prevenido respecto a todos los pensamientos posibles que surjan sobre aquel tema.

También del lado del interrogante el diálogo padece dificultades, porque se apoya sobre un supuesto gratuito ya agudamente intuido por San Agustín. Un intelecto puede ser capaz de una objeción y a la vez ser incapaz de comprender el argumento con el que se resuelve la objeción.

Esta situación en la cual la fuerza intelectual de una persona es mayor para objetar que para comprender la respuesta, es una causa muy común de error. *Ecce unde plerumque convalescit error, cum homines idonei sunt his rebus interrogandis quibus intelligendis non sunt idonei* (*De peccatorum meritis et remissione*, lib. III, cap. 8) [3]

Esta inadecuación entre el intelecto que concibe una pregunta y el intelecto que comprende la respuesta es una consecuencia de la distancia entre potencia y acto.

El rechazo de la distinción lleva por un lado al paralogismo político: todos los individuos (por naturaleza) pueden potencialmente mandar, luego todos mandan en acto. Del otro lado el rechazo lleva al paralogismo ínsito en el diálogo: todos los individuos pueden potencialmente conocer la verdad, luego todos los individuos conocen en acto la verdad.

Antonio Rosmini, en el primer libro de la Teodicea (al que denominó «lógico»), enseña que el individuo no puede someter a su propio intelecto la solución de las aporías de la divina Providencia: ningún individuo puede estar seguro de que su propia fuerza intelectual sea similar a la fuerza de las objeciones planteadas en su contra. Este elemento de falta de conocimiento de los límites de la propia fuerza intelectual lo descuidaba Descartes en su método, suponiendo esta fuerza de la razón igual en todos los individuos y ejercitable

[3]He aquí cómo prevalece muchas veces el error con hombres muy hábiles en preguntar sobre cosas que son incapaces de comprender

igualmente por todos ellos.

16.3. Falta de idoneidad del diálogo

Como dijimos, en la Escritura el método de la evangelización es la enseñanza, y no el diálogo. En el imperativo que sella la misión de Cristo con la misión de los Apóstoles, el verbo adoptado es $\mu\alpha\theta\eta\tau\nu\alpha\tau\epsilon$ que literalmente quiere decir haced discípulos a todos los pueblos: como si la obra de los Apóstoles consistiese en reducir a los pueblos a la condición de oidores y discípulos, y como si $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\nu\epsilon\lambda\nu$ fuese un grado previo a $\delta\iota\delta\alpha\delta\xi\epsilon\lambda\nu$ [4] . Además del fundamento bíblico le falta al diálogo el fundamento gnoseológico, porque la naturaleza del diálogo contradice a las condiciones del discurso de fe.

Supone que la credibilidad de la religión depende de la solución previa de todas las objeciones particulares planteadas contra ella. Ahora bien, es imposible poseer y anteponer tal resolución al asentimiento de fe. El procedimiento correcto es el contrario. Confirmada, incluso por una única prueba, la verdad de la religión, ésta debe mantenerse incluso aunque no estén resueltas las dificultades particulares.

Como enseña Rosmini [5] la proposición *La religión católica es verdadera* prescribe las particulares objeciones posibles que puedan hacerse. No es necesario resolver primero las quince mil objeciones de la *Summa Theologica* para llegar razonablemente al asentimiento.

En suma, la verdad del catolicismo no se recoge sintéticamente como un compuesto de verdades particulares, y no implica una completa satisfacción intelectual; por el contrario, es el asentimiento a esa proposición universalísima lo que produce los asentimientos particulares.

En fin, debe observarse cómo la actual concepción del diálogo olvida la vía de la ignorancia útil, propia de aquellos espíritus que, encontrándose incapaces de la vía del examen, se aferran a esa adhesión fundamental y no consideran con atención las opiniones opuestas para así descubrir dónde está el error. Temiendo todo pensamiento contrario a aquello que conocen como incontrastablemente verdadero, se mantienen en un estado de ignorancia que para preservar la verdad poseída excluye las ideas falsas, y junto con éstas también las ideas verdaderas que por ventura las acompañen, sin separar las unas de las otras.

Esta vía de la ignorancia útil es lícita en la religión católica, está fundada

[4]LAGRANGE, en el comentario a Mateo (París 1927), p. 144, traduce la primera voz por *enseigner* y la segunda por *apprendre*.

[5]*Epistolario*, vol. VIII, Casale 1891, p. 464, carta del 8 de junio de 1843 a la condesa Teodora Bielinski.

sobre el principio teórico explicado arriba, y es por otra parte el caso de la mayor parte de los creyentes [6] . Es inaceptable la opinión expresada en OR de 15-16 noviembre de 1965, según la cual *quien renuncia al diálogo es un fanático, un intolerante que acaba siempre siendo infiel a sí mismo antes que a la sociedad de la que forma parte. Sin embargo, quien dialoga renuncia al aislamiento, a la condena.* Dialogar sin conocimiento es prueba de temeridad y de ese fanatismo que confunde la propia fuerza subjetiva con la fuerza objetiva de la verdad.

16.4. Los fines del diálogo. Pablo VI. El secretariado para los no creyentes

Es notable la distancia entre el diálogo tradicional y el diálogo moderno cuando se considera el fin asignado a éste. Dicen que el diálogo no tiene como fin la refutación del error ni la conversión de aquél con quien se dialoga [7] . La nueva mentalidad aborrece la polémica, considerada incompatible con la caridad, cuando por el contrario es un acto de ella. El concepto de polémica es indisociable de la contraposición entre lo verdadero y lo falso. La polémica mira precisamente a abatir la igualdad que se intenta establecer entre una posición verdadera y una posición falsa.

Bajo este aspecto, la polémica es connatural al pensamiento, el cual incluso no derrotando a la falsedad en la persona del enemigo dialogante, la derrota en el proceso monológico interno.

El fin del diálogo por parte del dialogante católico no puede ser heurístico, porque en cuanto a las verdades religiosas está en estado de posesión y no de búsqueda.

Ni siquiera puede ser erístico (de carácter contencioso), porque tiene por motivo y por objetivo la caridad. Por el contrario, el diálogo es entendido como medio para demostrar una verdad, para producir en otros una persuasión y en última instancia una conversión.

Esta finalidad metanoética del diálogo católico fue enseñada por Pablo VI en el discurso del 27 de junio de 1968: *No es suficiente con acercarnos a los otros, admitirlos a nuestra conversación, confirmarles la confianza que depositamos en ellos, buscar su bien. Es necesario además emplearse para que se conviertan. Es preciso predicar para que vuelvan. Es preciso recuperarles para el orden divino, que es único.*

[6] La teoría de la ignorancia útil está desarrollada por MANZONI en la *Moral católica*, edición citada., vol.II, pp. 422-423 y vol. 111, p. 131.

[7] Así lo expresa también la Instrucción sobre el diálogo de 28 agosto 1968 del Secretariado para los no creyentes.

La declaración del Papa adquiere una relevancia singularísima, porque el diálogo al cual se refería Pablo VI es el diálogo ecuménico; la relevancia especialísima de aquellas palabras estaba confirmada incluso por la diversificación tipográfica (verdadera «excepción») utilizada para esa perícopa por el *Osservatore Romano*.

Esto no obstante, en el OR del 21 de agosto de 1975 el secretario del Secretariado para los no creyentes hacía estas declaraciones diametralmente opuestas a la declaración papal: *Sin duda el Secretariado no ha surgido con la intención de hacer proselitismo entre los no creyentes, aunque éste se entienda como algo positivo, y ni siquiera con intención apologética, sino más bien con la de promover el diálogo entre creyentes y no creyentes*.

Habiendo yo objetado al autor la contradicción de su texto con la afirmación papal, me respondió con carta oficial del 9 de septiembre que ningún acto se hace por el Secretariado sin acuerdo con las autoridades superiores, y que en concreto aquel artículo del OR había pasado la supervisión de la Secretaría de Estado.

La discordancia entre el Papa y el Secretariado resulta por consiguiente (según dicha carta) aún más significativa. En consideración a mi objeción, la respuesta reafirma que aun siendo la misión de la Iglesia la conversión del mundo, *eso no implica que todo paso y todo órgano de la Iglesia tenga como misión específica la conversión de los interlocutores*. La respuesta peca de indistinción. La Iglesia tiene un fin universal y único, la salvación del hombre, y todas las obras que realiza son especificaciones diversas de ese fin: cuando enseña, enseña y no bautiza, cuando bautiza, bautiza y no enseña, cuando consagra la eucaristía consagra, y no absuelve, y así sucesivamente. Sin embargo, todos estos fines específicos son precisamente especificaciones y actualizaciones del fin universal, y todos miran al fin de la conversión del hombre a Dios. Es la conversión, fin último de la acción de la Iglesia, quien da la razón de fin a todos los fines subordinados, y sin eso ninguna acción particular tendría el ser (Summa theol. I, II, q.l, a.4). De hecho las citadas palabras de Pablo VI dicen sin equívoco que el diálogo tiende a la conversión.

16.5. Sobre si el diálogo es siempre enriquecimiento

Excluidas del diálogo postconciliar la conversión y la apologética, se suele decir que el diálogo *es siempre un intercambio positivo*; pero es difícil admitir esa afirmación. En primer lugar, junto al diálogo que convierte existe un diálogo que pervierte, en el cual la persona con quien se dialoga es apartada

de la verdad y cae en el error. ¿O acaso se dirá que las palabras de verdad son eficaces y no lo son las del error? En segundo lugar debe considerarse aquella situación en la cual el diálogo, además de no ser útil a los dialogantes, les fuerza a un imposible. Es el caso contemplado por Santo Tomás cuando, faltando a los dos coloquiantes un principio común a partir del cual silogizar, resulta imposible probar la verdad al adversario que rechaza el medio de la demostración.

Entonces ya sólo queda probar el carácter no concluyente de los argumentos opuestos, o la insolubilidad de las objeciones. En tal caso no resulta en modo alguno verdadero que el resultado sea positivo para ambas partes ni que tenga lugar un recíproco enriquecimiento. Antes al contrario, la verdad es que en el caso contemplado el diálogo es improductivo. Y si se opone que pese a todo es constructivo porque permite conocer la psicología e ideología del oponente, se ha de observar que el conocimiento de la psicología del oponente pertenece al ensayo psicológico, pero no a la religión; ni constituye la finalidad del diálogo religioso, sino de la historia, de la biografía o de la sociología. Puede ser útil para encuadrar el diálogo y ajustarlo mejor a la situación de los dialogantes, pero no es en modo alguno un enriquecimiento.

16.6. El diálogo católico

El diálogo católico tiene por fin el convencimiento, y en un orden más elevado la conversión de aquél con quien se dialoga.

El obispo Mons. Marafini, en OR del 18 diciembre 1971, dice (pero no se sabe si dice lo que quiere decir) que *el método del diálogo es entendido como un movimiento convergente hacia la plenitud de la verdad y la búsqueda de la unidad profunda* [8] .

En estos textos se confunden el diálogo en materia natural y el diálogo de fe sobrenatural. El primero se desarrolla bajo la luz de la razón, que iguala a todos los hombres. Poniéndose bajo esta luz, todos los individuos están a la par con todos los demás: los dialogantes sienten por encima de su diálogo al Logos, más importante que su diálogo (§12.3), y experimentan su fraternidad verdadera y la unidad profunda de su naturaleza. Hay sin embargo otro diálogo en el cual está comprometida la fe y en el que los dialogantes no pueden moverse convergentemente hacia la verdad ni situarse en condiciones de paridad. El coloquiante no creyente está en una situación

[8] También el Card. KONIG, presentando a la prensa la citada Instrucción, declaró: *El diálogo sitúa a los interlocutores en un pie de igualdad. En él el católico no es considerado como alguien que posee toda la verdad, sino como quien (teniendo la fe) busca dicha verdad junto con los otros, creyentes y no creyentes* (ICI, n, 322, p. 20, 15 octubre 1968).

de rechazo o de duda en la cual le es imposible al creyente situarse.

Se podría objetar que la posición del creyente es análoga a la cartesiana: de rechazo o de duda metódica y provisional; el creyente se pone en la situación de incredulidad, pero sólo para dialogar. Pero resurge la dificultad: si la duda o el rechazo de la fe es real, implica en el coloquiante creyente pérdida de la fe, y es un pecado; y si es supuesto y fingido, el diálogo está viciado de simulación y tiene una base inmoral.

Y no nos detenemos a preguntarnos si quien por razones dialécticas finge no creer en lo que cree no peca contra la fe, ni a investigar si un diálogo fundado sobre el fingimiento no es, aparte de malo, infructuoso. En un artículo de OR de 26-27 diciembre 1981 sobre *Fe y diálogo* se intenta mantener que el diálogo es fructífero incluso para el creyente: aparte del mérito de la caridad, también por adquisición de fe. Pero la contradicción es manifiesta. Por un lado establece que *si el Señor Jesús que se posee no es la verdad suprema total del hombre, entonces se trata de aprender algo más de cuanto se ha recibido por gracia.*

Al contrario, si Cristo es la verdad suprema y total, entonces *no se ve cómo pueda añadírsele una idea o una experiencia.* Pero después el autor tira por tierra su dilema afirmando que también en el diálogo el creyente encuentra algo que añadir a su fe, *con la condición sin embargo de que esas nuevas adquisiciones no sean percibidas como añadiduras a Cristo; son simplemente tallados, dimensiones, aspectos del misterio de Cristo que el creyente ya posee y descubre bajo el estímulo de quien, aun no siendo conscientemente cristiano, ya lo es en la realidad.*

Aquí se dice que la añadidura de conocimientos no es añadidura de conocimientos; que el ateo es un cristiano implícito (ver §35.9 sobre esta doctrina); y que el ateo posee las filigranas del misterio, desconocidas para el cristiano explícito, y a quien le son sugeridas. Concluyendo con la dialéctica de la Iglesia postconciliar, digamos que el nuevo concepto del diálogo no es el diálogo católico.

Primero, porque tiene una función puramente heurística: como si la Iglesia dialogante no poseyese la verdad, sino que la buscase; o como si dialogando pudiese prescindirse de la posesión de la verdad.

Segundo, porque no reconoce la posición superior de la verdad revelada: como si hubiese desaparecido la distinción de grado axiológico entre naturaleza y Revelación.

Tercero, porque supone paridad (aun solamente metódica) entre los dialogantes: como si prescindir de la ventaja de la fe divina, incluso sólo por ficción dialéctica, no fuese un pecado contra la fe.

Cuarto, porque postula que todas las opiniones de la filosofía humana son indefinidamente disputables: como si no existiesen sin embargo puntos de

contradicción esencial que truncan el diálogo y dejan solamente la posibilidad de la refutación.

Quinto, porque supone que el diálogo es siempre fructuoso y *nunca hay nada que sacrificar* (OR, 19 noviembre 1971): como si no existiese un diálogo corruptor que suplanta la verdad e implanta el error, y como si no se debiese en tal caso rechazar el error antes profesado.

El diálogo de convergencia de los interlocutores hacia una verdad más alta y más universal no es propio de la Iglesia católica; no es acorde a su naturaleza un proceso heurístico que la sitúe sobre las pistas de la verdad: solamente puede serlo una operación de la caridad destinada a comunicar una verdad poseída por gracia y no para conducir a quien la escuche a Ella misma, sino a la verdad. No se trata de la superioridad en el diálogo del creyente sobre el no creyente, sino de la superioridad de la verdad por encima de todas las personas dialogantes.

No se confunda el acto con el que un hombre persuade a otro de la verdad con un acto de atropello y de ofensa a la libertad de los demás. La contradicción lógica y el *aut aut* son estructuras del ser; en ellos no hay violencia.

El efecto sociológico del pirronismo y del consiguiente discusionismo es el pulular de asambleas, encuentros, comités y congresos, iniciado con el Vaticano II. De ahí que se haya introducido la costumbre de convertir todo en un problema y de remitir todos los problemas a comisiones plurales, diluyendo la responsabilidad (que en otros tiempos era personal e individual) en cuerpos colegiales.

El discusionismo ha desarrollado toda una técnica; en 1972 se reunió en Roma un Congreso de moderadores de diálogos destinado a preparar a éstos, como si se pudiese dirigir un diálogo en general, sin ningún conocimiento específico sobre la materia específica sobre la que discurre.

Capítulo 17

El movilismo

17.1. El movilismo en la Filosofía moderna

El movilismo [1] es al orden metafísico lo que el pirronismo (origen del discusionismo) al orden lógico.

Aquél es el antecedente de éste, pues un vicio en la primacía del conocer supone un vicio en la primacía del ser. El movilismo es característico de la Iglesia postconciliar, en la cual todo se ha puesto en movimiento (según la citada frase del Card. Alfrínk) y no hay parte alguna del sistema católico que no esté en fase de mutación: *nihil quietum in causa*. El movilismo constituye un axioma para las organizaciones internacionales. El informe 1972 de la UNESCO se titula *Apprendre á étre* (París 1972), pero *étre* se toma como sinónimo de devenir o *se développer*.

El fin de la pedagogía y de la política es hacer *que el espíritu no se detenga en persuasiones definitiva* sino al contrario *se haga extremadamente dispuesto a cambiar*.

Se afirma consiguientemente *la necesidad de educar el pensamiento de modo tal que se acostumbre a plantear como hipótesis una multiplicidad de soluciones* divergentes y no convergentes, e impedir que el espíritu se detenga en cualquier convicción definitiva (OR, 10 enero 1973).

La ley del pensamiento no es la verdad (es decir, la estabilidad), sino la opinión (es decir, la fluctuación continua). Pero la UNESCO no cae en la cuenta de que por su propia naturaleza habrá alguien que dirija el movimiento

---

[1] (N. del T.) Romano Amerio traduce directamente como «movilismo» el término acuñado por M. Chide (*Le mobilisme moderne*, 1908) para denominar la teoría según la cual el fondo de las cosas está en perpetuo movimiento y transformación continua sin leyes fijas, haciendo ineficaz todo intento de organización racional (vid. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, París 1956, 7 ed., pág. 635). El mismo criterio seguimos nosotros.

de la opinión, y por tanto a la opinión, abriendo así la vía al Leviatán.

En *Gaudium et Spes* 5 se considera al movilismo como uno de los caracteres de la civilización moderna: *Ita genus humanum a notione magis statica ordinis rerum ad notionem magis dynamicam atque evolutivam transit* [2] . Y tratando sobre la reivindicación de los derechos del hombre moderno, el mismo documento (§4.4) estima al dinamismo como positivo y conforme al Evangelio: *Ecclesia ergo iura hominum proclamat et hodierni temporis dynamismum haec iura undique promoventem, agnoscit et magni aestimat* [3] .

La segunda expresión se refiere específicamente al dinamismo social, pero la primera abraza la totalidad de la vida humana y alcanza a la cuestión del orden moral: éste parece aquí sujeto a la ley de la movilidad, mientras que la religión lo estima inmóvil y partícipe de la inmutabilidad divina. Ciertamente, si el vocablo dinamismo equivale a perfeccionamiento, el pensamiento del Concilio cabría en la concepción tradicional, según la cual todo es perfeccionable dentro de un orden que prescribe la perfección pero no es perfectible.

17.2. La crítica del movilismo. Ugo Foscolo. Kolbenheyer

Como se desprende de la historia de la filosofía, el movilismo consiste en una mentalidad que da más valor al devenir que al ser, al movimiento que a la quietud, a la acción que al fin. Es una característica del pensamiento moderno. Heráclito de Éfeso (siglo VI a.C.) enseñó que la realidad es deslizamiento, pero ese deslizamiento procede de una ley inviolable: el Logos. Toda la filosofía cristiana concibió el devenir como un accidente de las sustancias finitas, siendo solamente Dios indevenible. Que la mutación coincide con la vida y por consiguiente el valor del espíritu consiste en buscar la verdad más que en poseerla, fue también opinión del Romanticismo italiano, en la medida en que imitó al alemán. Foscolo, por ejemplo, en el *Discurso Dell órigine e dell úfficio della letteratura*, sostiene que la vida consiste en la agitación de las pasiones y en la continua modificación de los pensamientos del alma, que aspira a contemplar toda la verdad.

Pero según sostiene, esa perpetua aspiración tiene mayor valor que su consecución: *¡Ay de mí, si llegase a contemplarla! Quizá ya no encontrase una razón para vivir.*

[2] La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva

[3] La Iglesia proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos

El Fausto de Goethe es el poema del hombre que sueña con saciarse en una infinidad de experiencias sucesivas: desea, y alcanzado lo deseado, vuelve a desear, sin reposar jamás en un bien alcanzado. Esta inquietud del ser fue en tiempos recientes celebrada en la gran trilogía de Guido Kolbenheyer, *Paracelso* (Berlín 1935): el sentido profundo de lo real se encuentra en el devenir, en la peripecia perpetua de formas nacientes y murientes proyectada por una esperanza falaz sin reposar jamás en el bien conseguido. La primacía del devenir lleva consigo la primacía de la acción y la insignificancia del fin: lo valioso no es la conquista, sino conquistar; no llegar, sino ir. La sistematización teórica más completa del movilismo es la filosofía de Hegel: lo existente es lo deviniente, infinitamente voluble en el tiempo, y el devenir se comunica a Dios quitándole los atributos de inmutabilidad e intemporalidad absolutas.

17.3. El movilismo en la Iglesia

Pero también en la Iglesia ha penetrado extensamente la idea de la mutabilidad como un valor positivo que debe ser acogido por encima de las ideas de estabilidad e inmutabilidad. Sin embargo el precepto de la religión es claro: *Stabiles estote et immobiles* (estad firmes, inconmovibles) (I Cor. 15, 58). En su *Bulletin diocésain* del 10 de octubre de 1967, el obispo de Metz escribía: *La mutación de civilización que estamos viviendo supone cambios no solamente en nuestro comportamiento exterior, sino en la concepción que nos hacemos tanto de la Creación como de la salvación traída por Jesucristo.*

Y el 18 de agosto de 1976 el mismo obispo declaraba en los micrófonos de France-Inter: *La teología preconciliar, la de Trento, ya ha concluido.* El mismo Pablo VI, en disonancia con sus enérgicas declaraciones sobre la inmutabilidad de la Iglesia, admitía que *la Iglesia ha entrado en el movimiento de la Historia, que evoluciona y cambia* (OR, 29 de septiembre de 1971). En la mentalidad del siglo (ya sea docta, semidocta o indocta) se ha convertido en lugar común la afirmación según la cual un acto no vale por su resultado, sino por sí mismo, sea cual sea el fin que se proponga (honesto o deshonesto): lo decisivo es la actividad como tal, no el valor que persiga o consiga. El movilismo que busca la acción por la acción es también el alma de las grandes perversiones políticas modernas, como el nazismo (así lo muestra Max Picard [4] en un libro muy elogiado, pero nunca lo suficientemente). Mons. Illich, entrevistado en su propio semanario de Cuernavaca, ha declarado: *Creo que la función de la Iglesia es participar conscientemente en todas las formas de mutación, en cualquier mutación. Es la tarea que nos*

[4]MAX PICARD, *Hitler in uns selbst* Erlenbach-Zrich 1946.

ha confiado Cristo. Queremos una Iglesia en la cual la principal función sea la celebración del cambio (*Dauphiné libéré*, 26 de febrero de 1968). Aunque el estilo es extravagante, el espíritu aquí expresado es el que *agitat molem.* Y el presidente de la Asociación teológica italiana, en un congreso nacional, enseñaba que *la misión de la evangelización es poner en crisis toda estabilización o absolutización* (OR, 11 septiembre 1981).

17.4. Movilismo y mundo de la huida. San Agustín

El movilismo como filosofía del puro devenir tiene un profundo significado, agudamente intuido por Rosmini en el ensayo sobre la filosofía de Ugo Foscolo (llamada con acierto filosofía de la esperanza falaz).

El movilismo supone la negación de lo Infinito como plenitud del ser, y pone la noción de vida en antítesis con la de Dios. En la novela *Los que vivimos*, de Ayn Rand (Ed. Orbis, Barcelona 1984), la vida en sí misma es el supremo valor, y Dios es concebido como la antítesis de la vida. Para saber si las personas con las que habla creen (como él) en la vida, el protagonista les pregunta si creen en Dios: *y si me contestan que sí, entonces sé que no creen en la vida* (cap. IX, p. 120).

El movilismo tiene una parte verdadera y un parte falsa.

La parte verdadera consiste en la descripción de la existencia de lo finito como devenir, caducidad, paso, insaciabilidad, proyección. Este mundo de la huida es bien conocido en la religión y en la ascética cristiana.

La parte falsa consiste en afirmar que la deviniente realidad de lo finito no está destinada a un Infinito indevenible y saciante, y que sólo existe para el hombre un infinito devenir, negándosele la posibilidad de llegar jamás a un infinito indevenible y perfecto. El mundo de la huida, tal como se lo muestra al hombre la religión, ha sido admirablemente dibujado por San Agustín (*Confess.* IV, 10-11), descubriendo su esencia en el déficit ontológico. Las cosas del mundo huyen y el alma *quiere ser y gusta de descansar en las cosas que ama. Y en ellas no hay asiento para el descanso, porque no tienen Firmeza; huyen, ¿y quién las perseguirá en su huída con el sentido de la carne?*

Y se siente lacerado porque las cosas huyen y él querría retenerlas y detenerse en ellas, pero no encuentra el *ubi* de tal detención: *in illis enim non est ubi, quia non sunt.* Por tanto, de las cosas en movimiento no se puede decir, en ningún momento del movimiento, que son; están siempre en la inminencia del ser, en tránsito a ser, jamás descansando en el ser: siempre *in fieri* y jamás

in facto esse.

Por tanto, aunque el alma tiene el sentimiento fundamental del ser y aspira a la realidad total, debería desear la huida, es decir, la devolución total de la realidad al devenir, así como una serie interminable de sucesivos momentos devinientes. El alma, por el contrario, no quiere la infinidad sucesiva de la fugacidad de las cosas, sino la infinidad simultánea del instante: en otros términos, un momento donde se agregan y unifican todos los momentos pasados y todos los momentos futuros. Ahora bien, esta agregación y unificación es la definición de la eternidad: *tota simul et perfecta possessio.*

Surgen aquí las palabras del doctor Fausto de Goethe ante el instante fugitivo: *¡Detente! ¡Eres tan hermoso!* Estas palabras expresan el contradictorio deseo de que el momento (cuya raiz es *movere*) se detenga, lo huidizo no huya, lo finito sea infinito, lo parcial se convierta en totalidad. Si la vida es puro devenir y es falso el supuesto de la religión de que *anima esse vult et requiescere amat in eis quae amat* [5] , entonces solamente el devenir nos otorga la realidad, y sólo la devolución completa del devenir (si tuviese lugar) nos otorgaría la realidad entera. Por el contrario, si la realidad total no es un devenir, sino un ser entero e indevenible, entonces el devenir es sólo la manera en que la criatura participa del ser entero y accede a él.

17.5. El movilismo en la nueva teología

El movilismo ha penetrado en la conducta práctica del clero y de los laicos, habituados a estimar la acción por la acción y a despreciar el fin sobre el cual la acción reposa. Pero también ha penetrado en la teología. En la mentalidad del siglo el movilismo se encuentra en estado difuso. No se reconocen ya en él sus núcleos doctrinales, que han sido difuminados. Este estado difuso se puede parangonar al color de una tela impregnada de tinta, que sin embargo el tintorero ha dejado desaparecer, y cuya existencia no se reconocería si no fuese por lo que ha dejado en la tela. Pero el núcleo del movilismo teórico que ha penetrado en la mentalidad católica es profesado y solemnizado en un gran artículo de portada del OR de 3 marzo 1976, muy relevante por dos motivos: impugna la doctrina de la inmutabilidad de la ley moral (consecuente al principio metafísico de la invariabilidad de las esencias) enseñada por Pablo VI en la *Humanae vitae*, y además introduce la mutación y el devenir incluso en la misma esencia divina.

El artículo pone en cuestión el fondo metafísico de la teología católica, que concatenándose con toda la filosofía griega, tanto en la corriente platónica como en la aristotélica, y en consonancia con la tradición hebraica,

[5] El alma quiere ser y gusta de descansar en las cosas que ama

ha considerado siempre a Dios como Ser perfectísimo cuya esencia es el ser, y por tanto es inmutable e indevenible: quien deviene no es, sino que viene a ser. Dios se contrapone a la criatura, cuyo ser es imperfecto, deviniente, temporal.

La noción filosófica de Dios coincide además con la noción vulgar, que expulsa de Dios toda sombra de imperfección, de no-ser o de *minus esse*, para contemplar en el Ser absoluto la inmensidad, la eternidad, y la totalidad. La primera página del diario vaticano contiene todas las tesis del movilismo esencialista inconciliables con la fe católica y por la fe católica siempre rechazadas.

Haber sido creado a imagen de Dios no fija al hombre en un inmovilismo esencial, sino que lo consagra a un «hacerse» a imagen de Dios. De ahí la licitud de la manipulación en beneficio de la propia naturaleza.

Prescindamos de observar que aquí se declara lícita la manipulación de los procesos generativos naturales, declarados solemnemente ilícitos por la *Humanae vitae*. Se confunde además la realización moral del hombre (que es responsabilidad suya) con su realización ontológica (que constituye un absurdo). Es evidente que el concepto de la libertad humana mantenido por el autor no es católico, sino propio del existencialismo heterodoxo. Según la doctrina católica, en el fondo de la libertad hay una natura inmutable en conformidad con la cual debe ejercitarse la libertad, y que especifica el acto de la libertad calificándolo: la libertad no es creación, y mucho menos autocreación [6] .

Más abierto es el rechazo de la metafísica católica en las palabras siguientes, que transforman el ser de Dios en devenir: *a la definición de Dios como «ens a se», es decir, como esencia activa y dinámica que se pone a sí misma en el ser, ofrece la clave para pasar …*, etc.

Análogamente a Dios, el hombre se crea a sí mismo, aparece también como un «ens a se».

Aquí se derrumba el concepto católico de Dios, que no *es ens a se* por ponerse en acto a sí mismo, sino porque es: no por desarrollar su propia realidad en una perpetua indigencia que se va colmando perpetuamente, sino porque posee indefectiblemente y sin progreso posible su propio ser. El Dios esbozado por OR es el dios de los trascendentalistas alemanes, no el Dios del

[6] En el volumen de AA. W., *Il problema di Dio in filosofza e in teologia oggi*, Milán 1982, p. 34, LUIG1 SARTORI considera plausible que si Dios es concebido como amor y libertad, *no hay razón para que las dimensiones de historicidad (= devenir) que Él eventualmente asumiese (naturalmente no por obligación, es decir, por necesidad de «conquistar» o de «crecer», sino solamente por libertad) fuesen incompatibles con Su infinita perfección.* Ahora bien, es evidente que la libertad de Dios no puede extenderse a su esencia, porque la libertad no puede hacer devenible al Indevenible, ni imperfecto al Perfecto.

Credo católico; es el Dios que dice *ego sum qui fio*, no el bíblico que afirma *ego sum qui sum.*

Igualmente heterodoxo es el concepto del hombre proclamado por el movilismo. Aunque es posible afirmar que el hombre crea su propia vida moral, pues a causa de su libertad está *in manu consilii sui* (Ecli. 15, 14), es una barbaridad metafísica decir que se crea a sí mismo y es un *ens a se.* La afirmación no es válida ni siquiera tomándola en sentido analógico, porque anula la distinción entre Creador y criatura y cae en el panteísmo.

El autor del artículo dice finalmente: *Esta naturaleza es creada por Dios no como una realidad estática y como realización (perfecta desde sus inicios) de una idea de Dios, sino como realidad dinámica destinada a autorealizarse en la dinámica de la historia.*

Leemos aquí cosas inaceptables.

Primera, se confunden, como ya dije, el devenir moral del hombre y su devenir metafísico.

Segundo, se toma el devenir como auto creación y (usando la terminología del idealismo de Gentile) como autoctisis, rechazando toda la filosofía del ser, que ha negado siempre a la criatura el atributo de la creatividad (*Summa contra Gentiles* II, cap. 21).

Tercero, se niega el Verbo, tanto el filosófico como el teológico: es decir, la existencia eterna en Dios de las formas de las cosas creadas y creables. Se rompe así ese *firmamentum* que constituye el pensamiento divino, generador del mundo, del tiempo y del devenir, del cual derivan la inmutabilidad y la absolutividad de los valores del hombre. Quien niega el Verbo y las ideas eternas, dice Leopardi, niega a Dios.

Concluyendo con el movilismo y reduciendo la cosa a sus términos esenciales, diremos que el devenir no debe ser dignificado por encima del ser, ni lo dinámico por encima de lo estable, porque el devenir proviene del no ser y es signo de imperfección.

La criatura deviene en la medida en que no es ni tiene en sí misma el principio para sostenerse en el ser. Le corresponde asumir incesantemente las determinaciones del ser que le faltan. Sin embargo, Dios (el ser determinadísimo) posee la totalidad del ser con todas sus determinaciones en una unidad simplicísima. La criatura cae por sí misma en el no-ser si no la sostiene la acción divina: el principio de la estabilidad le viene de fuera. El movilismo es extraño a la religión. No parece que el deber de la Iglesia sea secundar y acelerar el movimiento, sino detener el espíritu del hombre en el *firmamentum veritatis* y detener la huida: *siste fugam* (Séneca).

17.6. EL movilismo en la escatología

Al atacar al ser de Dios, el movilismo no puede no atacar también a esa participación del ser divino que es la felicidad sobrenatural. Si la deidad está en devenir, también lo estará el hombre deificado, y el estado final del hombre no será propiamente un estado, sino un perpetuo movimiento de búsqueda. Esta tesis la profesa explícitamente el Padre Agostino Trapé, para quien el hombre encontrará la propia integración en la visión de Dios, *visión que no se consumará en una estaticidad, aunque fuese admirable, sino en una búsqueda infinitamente dinámica del Sumo Bien. Por tanto, nada se opone más a este inagotable camino hacia la posesión terrena y terminal de Dios que cualquier clase de inmovilismo.*

No creo que la concepción estática de la beatitud, propia de todas las escuelas católicas, represente el máximo alejamiento de la genuina escatología; y me parece advertir contradicción en los vocablos inagotable camino hacia la posesión, pues estas palabras indican un proceso infinito de adquisición que excluye la posesión [7].

Pero la teoría de Trapé (ya anticipada con una fuerza filosófica bien distinta por Gioberti en la *Filosofia della Rivelazione*) es errónea, porque para la Iglesia la condición del hombre *comprensore* difiere totalmente de la del hombre *viatore*. Negar la diferencia equivale a hacer desaparecer esa especial duración, diferente a la del tiempo, en que vive la criatura *liberada de la vanidad* a la cual está sujeta (la del devenir y del no-ser: cfr. Rom. 8, 20-21). Equivale también a encerrar a la criatura en la temporalidad, hacer de la vida eterna una continuación del tiempo, y cancelar la trascendencia divina, y junto con ella también nuestra analógica trascendencia. Dios no se busca a sí mismo: se posee; y del mismo modo, la criatura beatificada ya no lo buscará: lo poseerá.

Por este motivo la concepción de la vida eterna como infinita prosecución de la vida en el tiempo es una regresión a los Elíseos de los Paganos.

Éstos sólo supieron imaginar la felicidad ultramundana como la continuación imperturbable de los deleites del mundo. Ovidio dibuja la felicidad de los Elíseos como *antiquae imitamina vitae* (Metam. IV, 445). En la catábasis de la Eneida, la felicidad consiste en juegos deportivos, cantos, músicas e incluso meriendas sobre los prados verdeantes (Aen. VI, 656 y ss.). El movilismo aplicado a la escatología conduce al inmanentismo puro, que introduce en Dios el devenir y borra además la trascendencia del fin proyectando al infinito la presente vida y desconociendo el saltus a *novi caeli et nova terra.*

[7] Basta conocer la distinción entre beatitud esencial y beatitud accidental, y haber leído el Paraíso de Dante, para descartar este movilismo *in termino.*

Capítulo 18

La virtud de la fe

18.1. Rechazo de la Teología Natural. Card. Garrone. Pisoni

Ha penetrado muy extensamente en la Iglesia esa negación de la primacía del conocimiento sobre la vida que hemos examinado en §15.3. Hoy día se pone en duda, se elude o se niega, la doctrina de los preámbulos racionales de la fe, según la cual *Dios vivo y verdadero, Creador y Señor nuestro, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana* (Vaticano I, DENZINGER, 1806).

De este modo las virtudes sobrenaturales de esperanza y caridad pierden su base y se convierten en categorías de la vitalidad.

Ciñéndome al criterio metódico que me he propuesto, demostraré el eclipse del sentido racional en la Iglesia aportando solamente dos testimonios: del cardenal Prefecto de la Congregación para la educación católica (también llamada de Seminarios y de los Estudios) y de un sacerdote encargado durante muchos años, con autorización de su obispo, de la sección religiosa en uno de los más difundidos semanarios de Italia.

En el Congreso de los teólogos italianos (Florencia, 1968) el Card. Gabriele M. Garrone consideró que la crisis de la fe desciende de la incapacidad (a la que sin embargo habría escapado Teilhard de Chardin) de ofrecer al hombre contemporáneo una noción de Dios que tenga sentido para él: es decir, una noción conforme a su animadversión por la racionalidad y por la verdad.

Su Eminencia reconocía en la teología católica un exceso de teoricidad, una intemperanza de la razón, una especie de filosofismo. Los términos precisos son éstos: *En el siglo pasado los teólogos fueron conducidos a afirmar la capacidad de la razón humana para probar la existencia de Dios. Los teólogos han abandonado a Dios en manos de los filósofos. Tenemos que reconocer*

que nos hemos equivocado, porque le hemos pedido a la filosofía lo que ella no puede darnos. Debemos reencontrar los atributos de Dios: no las ideas abstractas de la filosofía, sino los nombres, los verdaderos nombres de Dios. No tenemos la misión de predicar ideas, sino la fe.

La autoridad de la persona no abroga el derecho de todo fiel de confrontar la enseñanza de los ministros particulares con la enseñanza de la Iglesia universal. Realmente no son los teólogos, sino la Iglesia misma en el ejercicio de su supremo oficio didáctico quien en el Vaticano I enseñó solemnemente la capacidad de la razón para probar la existencia de Dios. Por tanto no basta decir *nos hemos equivocado*: habría que decir *la Iglesia se ha equivocado*.

El circiterismo doctrinal y la debilidad de razonamiento no sólo han estado presentes en el congreso de Florencia; el pueblo de Dios habla hoy medio azótico y medio hebraico, como en tiempos de Nehemías (II Esdr. 13, 24). O si no, estaría la Iglesia bajo una mala estrella si estuviese hoy en el caso de decir a los hombres: *creed en mí, aunque yo no crea*.

Al discurso del cardenal se hace referencia en ICI, n. 305 (1 febrero 1968), pp. 12-13. Habiendo yo preguntado a la dirección de ese periódico si no hubiese tal vez cometido un error al referirlo y habiendo hecho saber al cardenal mismo la pregunta planteada por mí a la revista, éste me respondió: *No había pasado por alto ese texto de ICI, y me he puesto en contacto con los responsables del modo conveniente enviándoles el texto auténtico de esta conferencia. No hace falta decirle que el tono era muy distinto.*

Habiéndome parecido que la cosa era digna de continuarse, y habiendo instado a ICI para que publicase el texto auténtico, mi insistencia provocó una entrevista en Roma de dos redactores de la revista con el cardenal. Mons. Garrone, quien declaró entonces que *prefería no continuar con el asunto* [1] .

No hace falta adentrarse en ello. No se puede sin embargo dejar de observar (basta leer los textos) que las palabras de Mons. Garrone son contrarias al Vaticano I, en la misma medida en que no ser capaz es lo contrario de ser capaz. Es superfluo por tanto señalar que el tono, sea sostenido o bemol, no cambia el tema musical, y que el sentimiento con el que se enuncia un juicio no puede cambiar ni el significado de los términos ni el valor del juicio (§6.15). Igualmente superfluo es señalar los orígenes modernistas de la afirmación del cardenal, ya que es propio del modernismo fundar la creencia sobre un sentimiento y una experiencia de lo divino más que sobre una previa certeza racional, y sostener que la razón *nec ad Deum se erigere potis est nec illius exsistentiam, utut per ea quae videntur, agnoscere* [2] (Encíclica *Pascendi*, DENZINGER, 2072).

[1] Todo el intercambio de cartas, abierto con la mía a ICI de 18 de febrero de 1968 y cerrado con la susodicha preferencia, forma parte del material de trabajo de Iota Unum.

[2] ni es capaz de levantarse hasta Dios ni puede conocer su existencia ni aun por las

En el semanario *Amica* del 7 julio de 1963, en la rúbrica *La posta dell ánima*, Mons. Ernesto Pisoni escribe: *La razón humana puede ciertamente por sí misma demostrar la posibilidad de la existencia de Dios y probar por consiguiente la credibilidad de la existencia de Dios.* Esta posición es precisamente la contraria de la doctrina de la Iglesia. La razón no sólo prueba la posibilidad de la existencia de Dios, sino la realidad de tal existencia. Se puede quizá también decir que la existencia de Dios es posible (aunque de esa posibilidad San Anselmo deduce inmediatamente su existencia), y tal posibilidad se demuestra mostrando que no implica contradicción: la no contradicción es de hecho la condición de la posibilidad de una cosa.

Sin embargo la Iglesia no enseña que la existencia de Dios es posible (es decir, no absurda) sino que es real. *La existencia de Dios no repugna a la razón*, dice mons. Pisoni, no dándose cuenta de que aplica así a las verdades naturales la tesis aplicable a las verdades sobrenaturales.

Frente a las verdades naturales, que son su propio objeto inteligible, la razón aprehende y ve. Sin embargo, frente a las verdades sobrenaturales, la razón no aprehende, sino que tiene por oficio demostrar que no repugnan a la razón.

18.2. La virtud teológica de la fe

La indistinción entre la esfera de lo inteligible natural y la esfera de lo suprainteligible lleva en sí misma un rechazo de la doctrina católica de las virtudes teologales, que nos corresponde ahora examinar. La razón no puede llegar a demostrar las verdades sobrenaturales, como la Trinidad, la unión hipostática, la resurrección de la carne o la Presencia Real en la Eucaristía. Éstas son verdades propuestas por Revelación y aprehensibles solamente por la fe. Pero esa imposibilidad no quita al acto de fe su carácter razonable: sigue siéndolo en grado sumo. En efecto, la razón, reconociéndose finita, ve que más allá de su límite pueden existir verdades cognoscibles (porque la cognoscibilidad se refiere a lo verdadero), pero no aprehensibles por evidencia racional.

A tales verdades la razón se adhiere con un asentimiento; sin embargo este asentimiento no está producido por la necesidad lógica de la evidencia, sino por un determinante sobrenatural que es la gracia.

La fe es la virtud sobrenatural propia de la primacía del conocer por la cual el hombre, yendo más allá de su propio límite, asiente a lo que no puede ver porque está más allá del límite. Por consiguiente, según la doctrina católica, la fe es una virtud del hombre que reside en el intelecto, como la

---

cosas que se ven

caridad en la voluntad; y su posibilidad, como ya dijimos, es una consecuencia necesaria de la finitud del intelecto.

El motivo de la fe es por un lado el hecho de la finitud del intelecto (por lo cual todas las ciencias se fundan sobre la fe) [3] y por otro la autoridad de la palabra divina revelada.

El hecho de la Revelación es de relevancia histórica y recibe una demostración histórica. La autoridad de la palabra divina es igualmente un elemento racionalmente cognoscible. No es mediante la autoridad de Dios como el espíritu humano reconoce la autoridad de Dios (sería un círculo vicioso), sino mediante una argumentación que encuentra la autoridad de la Revelación examinando analíticamente el concepto mismo de Dios.

Por consiguiente en el sistema católico toda autoridad es producto de la razón, porque si bien la razón se somete, es la razón misma la que ve la necesidad de someterse. Por tanto la autoridad divina constituye un criterio que prevalece por encima de cualquier otro. Las cosas creídas por el cristiano son certísimas, porque el fundamento de creerlas no está en algo propio de la criatura, sino en la verdad del pensamiento divino.

18.3. Crítica de la fe como búsqueda. Lessing

Para la nueva teología, por el contrario, la fe se caracteriza más por la movilidad de la perpetua búsqueda que por la estabilidad del asentimiento. Se llega a decir que una fe auténtica debe entrar en crisis, pasar por tentaciones, alejarse todo lo posible de un estado de reposo. Se llega a proclamar deseable la multiplicación de las objeciones, que estimulan *a repasar y reconquistar continuamente la propia certeza del mensaje cristiano* (OR, 15-16 de enero de 1979). Tal concepción dinámica de la fe deriva próximamente del modernismo, para el cual la fe está en función del sentimiento de lo divino y las verdades conceptuales elaboradas por el intelecto son expresiones mutables de ese sentimiento. Remotamente deriva además de las filosofías trascendentales alemanas, que elevan el devenir por encima del ser y, por necesaria consecuencia, la inquieta duda por encima de la certeza y la búsqueda por encima del hallazgo. Es la mentalidad a la que dió sugestiva expresión Lessing en la parábola de Eine Duplik: *Si el infinito y omnipotente Dios me diese la posibilidad de escoger entre el don escondido en su mano derecha, que es la posesión de la verdad, y el don escondido en su mano izquierda, que es la*

[3] En realidad toda ciencia recibe de otras ciencias conocimientos que ella no demuestra: cree a las otras ciencias de las que los recibe. También en las ciencias los conocimientos del hombre están fundados sobre la fe que un científico presta a otro. No de otra manera sucede en la vida común y civil.

búsqueda de la verdad, yo rogaría humildemente. ¡Oh Señor! concédeme la búsqueda de la verdad, porque poseerla solamente es propio de Tí[4] .

La parte errónea de esta concepción está en tomar por humildad una disposición de ánimo que es sin embargo de exquisita soberbia: quien prefiere la búsqueda de la verdad a la verdad misma, ¿qué prefiere en realidad? Prefiere su propio movimiento subjetivo y la agitación vital de su Yo a ese valor para detenerse en el cual le ha sido dado el movimiento subjetivo. En suma, se trata de una posposición del Objeto ante el sujeto, y de un presupuesto antropotrópico inconciliable con la religión, que desea la sumisión de la criatura al Creador y enseña que mediante ella la criatura encuentra su propia saciedad y su propia perfección. El error por el cual se estima más la búsqueda de la verdad que su posesión es una forma de indiferentismo.

Juan Pablo II lo ha condenado en estos términos: *También es indiferentismo hacia la verdad considerar más importante para el hombre buscar la verdad que alcanzarla, ya que en definitiva ésta se le escaparía irremediablemente* (OR, 25 de agosto de 1983). A este error sigue el de *confundir el respeto debido a toda persona, sean cuales sean las ideas que profesa, con la negación de la existencia de una verdad objetiva.*

18.4. Crítica de la fe como tensión. Los obispos franceses

Se dice que la fe consiste en una tensión del hombre hacia Dios. Tal doctrina está avalada por el documento que promulgaron los obispos franceses tras su reunión plenaria de 1968. En la p. 80 se repudia expresamente la definición de la fe como adhesión del intelecto a las verdades reveladas, y se reconoce en la fe una adhesión existencial a un acto vital: *Durante mucho tiempo se ha presentado la fe como una adhesión de la inteligencia esclarecida por la gracia y apoyada por la palabra de Dios. Hoy se ha regresado a una concepción más conforme con el conjunto de las Escrituras. La fe se presenta entonces como una adhesión de todo el ser a la persona de Jesucristo. Es un acto vital y ya no solamente intelectual, un acto que se dirige a una persona y ya no solamente a una verdad teórica; de este modo no podría ser puesta en peligro por dificultades teóricas de detalle.*

Puesto que la fe consiste en esa tensión vital, subsiste mientras ésta subsista, independientemente de aquello que se crea. Esta doctrina se aparta

[4]Edición de Frankfurt, 1778, p. 10. Explicita el sentido de la parábola el pasaje de la p. 9: *Lo que constituye el valor del Hombre no es la Verdad, en cuya posesión cualquier hombre está o cree estar, sino el honrado esfuerzo que ha empleado para alcanzarla*

de la tradición de la Iglesia. Ciertamente la religión es una disposición de la totalidad de la persona y no solamente de su intelecto, pero el acto de fe lo realiza la persona específicamente mediante el intelecto. No se deben confundir las prioridades, confundiendo después como consecuencia necesaria las virtudes teologales. La fe es una virtud del hombre del género conocer, no del género tender hacia. Es cierto que la religión está integrada por las tres virtudes teologales, pero su fundamento es la fe, no la tensión (es decir, la esperanza).

Yo no niego que la religión pueda contemplarse en general como una tendencia hacia Dios; es falso sin embargo que consista por sí misma en esa tendencia. En primer lugar, porque tal tensión es compatible con cualquier experiencia religiosa del género humano, comprendida la de quienes adoran al estiércol y a los escarabajos y ofrecen sacrificios humanos. En segundo lugar, porque tal tensión se asemeja al titanismo, en el cual el esfuerzo humano no se dirige a reverenciar al Numen, sino a desafiarlo y a abatirlo.

La tensión más bien se compagina en grado sumo con la experiencia religiosa de Satanás, que tendía con todas sus fuerzas a Dios, pero no para adorarlo, sino para serlo. La característica propia de la religión es el sometimiento, y el principio que la constituye es el reconocimiento de la dependencia. El principio de la tensión es sin embargo un principio de autodeterminación y de independencia.

18.5. Motivo y certeza de la fe. Alessandro Manzoni

También en torno al motivo de la creencia religiosa los innovadores difieren de la doctrina de la Iglesia. Dicen que el motivo de creer es la integración perfecta de la persona humana y la completitud de la saciedad buscada por el hombre. Este motivo es legítimo y bien conocido por la teología católica: pero no como motivo primero y determinante, pues el fin de la religión no es la saciedad del hombre, sino el cumplimiento del fin de la Creación, Dios mismo. Aquí reaparece la tendencia antropotrópica del pensamiento innovador. El fin que Dios asigna al hombre es la justicia [5] , es decir, la adhesión a la voluntad divina; pero ahí se esconde precisamente el objetivo que Dios se propone al asignar al hombre como fin la justicia: conducirlo a la felicidad. En la prospectiva del hombre, el *primum* debe ser la justicia. La felicidad consiste en ser perfectamente justo, según la palabra de Cristo: *Bienaventurados los*

[5] *Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius* (Buscad, pues, primero el reino de Dios y su justicia) (Mat. 6, 33).

que tienen hambre y sed de la justicia, porque serán hartados (de justicia) (Mat. 5,6). El elemento subjetivo de la felicidad debe reducirse a fin de que triunfe el Objeto.

También el fundamento de la certeza de fe queda completamente fuera del sujeto. Para el creyente es la más firme de las certezas, por encima de la ininteligibilidad del dato revelado y de todo condicionamiento histórico. Siendo el dato revelado de tal naturaleza que la mente humana no puede encontrarlo ni verificarlo, la única manera posible de fundamentar la certidumbre es recibir esa verdad, recibirla puramente sin mezclar nada de nuestro lado: en resumen, trasladar completamente los motivos de la certeza del lado del sujeto al lado del Objeto. La certeza del creyente sobre los dogmas de fe no se apoya sobre argumentos históricos de su verdad, y ni siquiera, como ya dije, sobre la refutación de las objeciones opuestas. Se apoya sobre un principio que va más allá de todas las condiciones, todos los presupuestos e incluso todas las eventualidades históricas. Creer de fe católica es saber firmísimamente que contra las verdades creídas no vale argumento encontrado o encontrable, es saber que no sólo son inconsistentes, falsas y solubles las objeciones establecidas contra ella, sino que serán inconsistentes, falsas y solubles las que puedan establecerse en todo el curso del futuro *in saecula saeculorum*, bajo cualquier extensión de las luces del género humano. *¿Habéis examinado*, escribe Manzoni [6] , *todas estas objeciones (contra la Revelación)? Son objeciones de hecho, de cronología, de historia, de historia natural, de moral, etc. ¿Habéis discutido todos los argumentos de los adversarios, habéis reconocido su falsedad e inconsistencia? No basta esto para tener Fe en las Escrituras. Es posible, y desgraciadamente posible, que en las generaciones venideras haya hombres que estudiarán nuevos argumentos contra la verdad de las Escrituras; rebuscarán en la historia, pretenderán haber descubierto verdades de hecho por las cuales las cosas afirmadas en las Escrituras irán a parecer falsas. Ahora debéis jurar que estos argumentos que aún no han sido encontrados serán falsos, que esos libros que aún no han sido escritos estarán llenos de errores: ¿lo juráis? Si os negáis a hacerlo, confesad que no tenéis fe.* Por consiguiente la fe es una persuasión firmísima, que no admite la cláusula *rebus sic stantibus* (es decir, no admite la cláusula de la historicidad) e introduce al hombre en la esfera suprahistórica e intemporal de lo divino en sí mismo, en el cual *non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio* (Sant. 1, 17) [7] .

---

[6] *Morale cattolica*, ed. cit., vol. II, págs. 544-545; para el análisis de la teoría manzoniana, ver vol. III, pp. 358-359.

[7] ... no existe vaivén ni oscurecimiento, efecto de la variación

Capítulo 19

La virtud de la esperanza

19.1. Hibridación de fe y esperanza

Hibridación de fe y esperanza. Hebr. 11. Razonabilidad de las virtudes sobrenaturales

El abandono de la base intelectual de la fe (sustituida por una tensión) altera la naturaleza de la Revelación, que deja de ser un desvelamiento al hombre de verdades inalcanzables por su fuerza intelectiva natural, para convertirse en una tensión o impulso que proyecta sus energías hacia el infinito.

Esta confusión se asienta sobre el convencimiento de que la adhesión intelectual a los dogmas sobrenaturales es cosa fácil, o más fácil que la adhesión práctica. En realidad, dicha adhesión intelectual implica una superación total de la parte superior del hombre, y no es comparable con la sencilla adhesión a objetos imaginarios de la mitología. Supone un *saltus* a lo sobrenatural y es un acto que realiza toda la persona junto con el intelecto. La fe posee por consiguiente una profundidad metafísica que la asemeja a las otras dos virtudes teologales de la esperanza y la caridad.

Puesto que el pensamiento moderno considera la fe como una tensión, tiende a hacer de ella una forma de esperanza, falsificando el orden de prioridades y trasladando la fe del orden cognoscitivo al orden apetitivo. La confusión de la esperanza con la fe desciende del existencialismo y cree encontrar apoyo en la misma definición paulina de Hebr. 11, 1, traducida por Dante en Par. XXIV, 64-5: *es sustancia la fe de lo esperado / y argumento de cosa no patente.*

Todos los Padres y los Escolásticos entendieron rectamente que la fe es sustancia, es decir, substrato y fundamento de la esperanza: las cosas sobrenaturales que se esperan tienen como principio y sustrato las cosas sobrenaturales que se creen. La fe es sustancia que da sustancia a la esperanza, no que

la recibe de ella. Se espera el Paraíso porque se cree en él, no se cree en él porque se lo espere.

Pero los modernos han invertido voluntariamente el orden y convertido a la fe en hija de la esperanza, cuando la realidad es exactamente la contraria. Afirman que el hombre se lanza primero con la esperanza hacia su mundo de valores, y después hace de esos valores esperados objeto de creencia y de certeza.

La transformación de la fe en esperanza se ha infiltrado en los documentos de los Sínodos nacionales con definiciones extravagantes que suenan a vaniloquio; un ejemplo es la propuesta por el Sínodo del Ticino según el cual *la fe es comunicar a sí mismo y a Dios la propia esperanza*: fórmula que, si no fuese indicio de *déconfiture* doctrinal y separación de la tradición teológica, podría tomarse como alteración oficiosa (pues el Sínodo estaba presidido por el obispo) de la relación entre ambas virtudes teologales.

En cierto modo, puede considerarse que la fe es experiencia de Dios. Aunque los modernistas lo sostuvieron en sentido incorrecto, olvidando que la experiencia de Dios sólo se concede en esta vida a través de una gracia particular que fundamenta la teología mística, resulta posible afirmarlo si se entiende dicha experiencia en sentido lato, como acto consciente y verificable en la misma forma que el resto de los actos cognoscitivos. También Juan Pablo II, hablando a los teólogos, enseñó que *el hombre trasciende los límites del conocimiento puramente natural y tiene una experiencia de Él que de otro modo le estaría vedada.*

Pero en seguida explicó, apelando a Santo Tomás, que la experiencia de fe es un hecho esencialmente intelectivo: *el hombre puede alcanzar alguna inteligencia de los misterios sobrenaturales gracias al uso de su razón, pero sólo en cuanto la razón se apoya sobre el fundamento firme de la fe, que es participación del conocimiento mismo de Dios y de los bienaventurados comprensores* (OR, 17 de octubre de 1979). Ahora bien, ¿quién dirá que el hombre en esta vida tiene la experiencia de quienes ya gozan de la gloria?

En conclusión, la primacía de la fe sobre la esperanza pertenece al fundamento de la religión católica, que es la razonabilidad. Todas las virtudes teologales son de hecho motivadas, y ¿qué es un motivo, sino una razón?

El carácter de acto motivado aparecía en las fórmulas (hoy desusadas) de los actos de fe, esperanza y caridad (a los que se añadía un acto de contrición) enseñadas en el catecismo y practicadas cotidianamente en la vida cristiana. Se cree en la Revelación porque Dios existe y es veraz. Se espera la salvación eterna y el perdón de los pecados porque Jesucristo nos los ha merecido y sostiene nuestra voluntad. Se ama a Dios porque es un bien infinito infinitamente amable, y se ama al prójimo, que no es infinitamente amable, porque se ama al infinitamente amable que ha creado por amor

a quien no lo es. Finalmente, se experimenta dolor y arrepentimiento de los pecados porque se ha ofendido a Dios y porque se lo ha perdido como felicidad.

La razonabilidad domina todos los actos de la religión católica, que no se apoya jamás sobre el hombre, criatura y dependiente, sino sobre Dios y sobre lo independiente [1]

[1]La confusión de los conceptos teológicos se combina además a menudo con el circiterismo propio de la mentalidad postconciliar, que pone bajo una misma palabra ideas dispares. En el OR del 30 de marzo de 1983, por la pluma de un obispo, se asegura que no basta con creer en Dios, sino que es necesario creer en el hombre, porque Dios ha creído en el hombre, en Adán, en Eva, en los Apóstoles, en Judas, etc.: *tan verdad es que ha intentado salvarle de todos los modos posibles.* Además de contradecir a la Escritura (Jer. 17, 5) y desatender a la distinción clásica entre *credere Deum*, *credere Deo* y *credere in Deum*, aquí se confunde manifiestamente creer con amar, consumando una equivocación por la cual podría decirse cualquier cosa sobre cualquier cosa.

Capítulo 20

La virtud de la caridad

20.1. Concepto católico de la caridad

La referencia a las fórmulas teológicamente vigiladísimas y perfectas de los Actos de fe, esperanza y caridad (en tiempos muy frecuentadas) nos introduce en el concepto de caridad, que tiende hoy a absorber a la fe y a la esperanza en una única tensión.

Ciertamente, el primado de la caridad, proclamado en un célebre pasaje de San Pablo (I Cor. 13, 13), es reconocido por toda la teología, sea en las escuelas intelectualistas, sea en las voluntaristas; pero no porque las otras dos virtudes teologales se reduzcan formalmente a la caridad y pierdan en ella su esencia específica, sino porque como explica Santo Tomás en la Summa theol. 11, 11, q. 23, a. 8, la voluntad tiene la ventaja de volcarse sobre el objeto querido y transferir (podría decirse) el sujeto al objeto. Por el contrario, el intelecto recibe el objeto y lleva, por decirlo así, el objeto al sujeto: *operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente* [1] .

La fe, virtud intelectiva, alcanza a Dios con un asentimiento a cosas no vistas; la esperanza lo alcanza con la expectativa de Dios no poseído; pero la caridad alcanza a Dios *ut in ipso sistat* (para reposar en Él).

Ya en esta vida Dios es amado, y es en cuanto que amado como se le alcanza. Por esta razón de medio que las caracteriza, fe y esperanza son caducas, mientras que *Caritas nunquam excidit* (el amor nunca se acaba) (I Cor. 13, 8). La fe cesa cuando Dios es visto, y la esperanza cuando es alcanzado, mientras que la caridad continúa en el estado escatológico, simplemente desvestida de la imperfección que tuvo en la vida temporal.

Pero la excelencia de la caridad deriva también (aparte de no ser un medio, sino un acto del hombre que concluye y se eterniza en Dios) de una

[1] La operación intelectual queda completa cuando lo entendido está en el que entiende

razón teológica más profunda. En cuanto que están en el pensamiento de Dios, los entes finitos no pueden no ser, al ser el orden ideal una procesión natural interna a la esencia divina. Esta rosa, por ejemplo, podría no ser, pero la idea de esta rosa es imposible que no sea; Juan podría no ser, pero la idea de Juan, no. Las cosas reales, sin embargo, con su acto de existencia, podrían no ser, y solamente por el amor divino son hechas.

Esta profunda verdad es cantada magníficamente por Dante en Par. XXIX, 13 y ss.: *No por ser de algún bien nuevo provisto, / que absurdo es, mas porque su esplendor / resplandeciese al pronunciar subsisto, / solo en su eternidad y a su sabor, / sin tiempo, y como Él sólo comprendía, / se abrió en nuevos amores el Amor.*

La criatura procede de la caridad divina, sin la cual naturalmente existiría en Dios, pero no en sí misma. Sin embargo es claro que tampoco esta excelencia de la caridad creadora impide la precedencia de la Idea (a la que pertenece una excelencia de otro género), ya que es más ser necesariamente (aunque sólo en idea y en Dios) que ser contingentemente (como el mundo, que en verdad es algo *per accidens*).

Y no solamente es la caridad la más excelente de las virtudes, sino que es muy propia del cristianismo, ya que los Paganos apenas conocieron el amor de Dios por el mundo o el amor del hombre por Dios. En la Ética a Nicómaco, Aristóteles niega, a causa de la trascendencia de uno sobre otro, que pueda haber amistad entre Dios y el hombre; y Platón en el *Banquete* lo niega igualmente, porque el amor es hijo de Penia e implica indigencia.

Esta excelencia del amor es transformada por las corrientes innovadoras. Del mismo modo que suprimen lo lógico en favor de lo vivido, así abrogan la ley en favor del amor; y como la ley es la estructura de la moralidad y de la religión, reducen la Iglesia misma a fermento de amor.

20.2. La vida como amor. Ugo Spirito

En la obra de Ugo Spirito *La vita come amore* se teoriza con coherencia inflexible sobre esta resolución de todos los valores (y sobre todo de los lógicos) en la categoría del amor, calificándola como la cima de la civilización cristiana, demasiado dominada por el Logos.

La tesis de Spirito implica (como dijimos ya tantas veces, aunque no demasiadas) la negación del Verbo: es decir, del organismo trinitario; es decir, de Dios. El autor sostiene que el Logos es incompatible con el ágape, y que solamente se puede alcanzar el amor eliminando la dualidad y oposición de bien y mal y consiguientemente el juicio de valor expresado en dicha oposición. Para poder amar hace falta una absoluta falta de crítica, que borre toda

discretium spirituum y que finalmente degrade el principio de contradicción en virtud del cual el mal no es el bien y debe ser odiado, mientras que el bien es amado.

Según Ugo Spirito, la crisis del mundo es, propia y formalmente, efecto del juicio por el cual el hombre se encuentra dividido entre valores y antivalores, entre cosas deseables y cosas aborrecibles.

Ciertamente no puede esquivarse la profundidad metafísica y verdaderamente esencial de este amor asumido como lo trascendente, en el cual todo se hace uno. En realidad el amor sería posible solamente en la nulidad de los valores. Pero hay una intrínseca contradicción en decir que una cosa es amable cuando es imposible juzgarla como tal. El círculo vicioso es el mismo círculo vicioso del pirronismo; aunque el amor permita superar la distinción entre lo amable y lo odiable, esa distinción sigue haciendo falta sin embargo para poder considerar amable la indistinción: *utcunque philosophandum est.*

Es superfluo observar que la teoría de la vida como amor aborrece los juicios absolutos y por tanto rechaza ese juicio absoluto que en la ética se llama infierno. Y no porque se diga que todos se salvan, los justos a través de la justicia y los malvados a través de la misericordia de Dios, sino porque virtud y crimen se hacen uno en el amor, que se sitúa más allá de toda contraposición [2].

20.3. El amor y la Ley

Así como en el Infinito el Espíritu Santo procede del Verbo y en la criatura espiritual la voluntad del intelecto, así la negación de esa procesión supone la absorción de la ley en el amor. El hombre que tuviese caridad sería libre ante la ley, tomada únicamente como un orden obligante y coercitiva. Más bien se contrapone la ley al espíritu, haciendo de aquélla el carácter del hombre antiguo y de éste el del Evangelio. La doctrina católica, al contrario, enseña que el amor incluye la obediencia a la ley y modela la voluntad sobre el orden de la ley. Las palabras de Cristo en Juan 14, 15, son irrefragables: *Si diligitis me, mandata mea servate* (Si me amáis, conservaréis mis mandamientos). Si no fuese por la ley, ¿cómo se manifestaría el amor? El amor no deroga la ley, sino que la cumple, del mismo modo que metafísicamente la voluntad supone el intelecto y teológicamente el Espíritu Santo supone (si es lícito decirlo) el

[2] Ésta es también la doctrina de DAVID FLUSSER en *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, caps. V y VI. Pero basta conocer un poco la historia para reconocer lo poco novedosas que son las elucubraciones modernas. La doctrina de la vida como amor es una variante de la herejía de los Eticoproscoptos, combatida por San Juan Damasceno.

Verbo.

Sobre todo conviene observar que al igual que la ley moral natural, la ley cristiana de la gracia constituye un principio de obligación, puesto que el Evangelio es una ley (nueva, pero ley) y un mandamiento (nuevo, pero mandamiento). La ley tiene un carácter coactivo, porque está alimentada por una sanción doble: la inmanente de la reprobación interior y (dejando aparte otras) la de la recompensa escatológica. En modo alguno está fundamentado el rechazo del *ius* como incompatible con la moral, ya que el *ius* es una réplica de lo moral. Y si San Pablo dice que *lex iusto non est posita* (la Ley no fue dada para los justos) (I Tim. 1, 9), y que los hombres que viven sin la Revelación en la simple moralidad natural *ipsi sibi sunt lex* (son Ley para sí mismos) (Rom. 2, 14), estas palabras, según la unánime tradición católica, no insinúan que al justo no le ha sido dada la ley, sino que no le es impuesta.

El justo se apropia por amor de la prescripción de la ley, dejando ésta de serle extrínseca al ser adoptada interiormente. Entonces la necesidad de observarla, que sigue existiendo, se transforma en libertad. Esta filosofía que interiorizando la ley le quita la coactividad es de origen estoico; pero adquiere en la ética cristiana el carácter particular de la ley de la gracia. Santo Tomás enseña en el comentario a Rom. 2, lect. III, que el grado supremo de la dignidad humana consiste en moverse al bien por impulso propio; el segundo grado está en moverse al bien por impulso de otros, pero no forzadamente; y el ínfimo (aun siendo grado de dignidad), en tener necesidad de la coacción.

En todos los grados, sin embargo, la obligación de la ley es la causa última de la voluntad: es decir, del amor. Y entiéndase bien: no es la ley la que se hace interna al hombre y es reconducida al hombre, sino el hombre a la ley, que penetra y modela la voluntad.

El *primum* es la ley, no el hombre. De hecho, como enseña San Agustín en el *De spiritu et littera*, lib. 1, cap. XXX, 52 (P. L. 44, 233), la ley no es eliminada, sino confirmada por la libertad; y el *caput* de la vida humana está fuera del hombre: *vitium oritur cum sibi quisque praefidit seque sibi ad vivendum caput facit* (cap. VII, 11, P. L. 44, 206) [3] .

El discurso sobre la preeminencia de la ley sobre el amor y del amor sobre la ley prepara el discurso sobre el ataque emprendido en la Iglesia postconciliar contra la existencia y el carácter absoluto de la ley natural, fundamento de la vida moral. El ataque fue llevado de diversas maneras: impugnando la existencia misma de un principio inmóvil para sustituirlo por la moral de situación, por el principio de globalidad, o por el de gradualidad. El concepto de destino individual fue rebajado respecto al de la salvación

[3] Vicio que levanta la cerviz cuando el hombre pone ante todo la confianza en sus propias fuerzas, constituyéndose a sí mismo en razón autónoma de su vida

comunitaria.

20.4. La negación de la Ley Natural. Sartre

Esta negación desciende de las desviaciones que hemos ilustrado, y sobre todo del pirronismo y del movilismo que irrumpieron en la Iglesia (§§15.2 y ss., y 17.1 y ss.). El asalto conducido por todas partes contra el derecho natural es evidente en la claudicación general de la legislación de las naciones europeas con la adopción del divorcio, del aborto o de la sodomía, borrada de la categoría de lo ilícito. Éste es el signo más irrefutable y más formidable de la corrupción de la civilización que se está operando en el presente *articulus temporum*. Aquí sin embargo nos limitamos a ilustrar brevemente las modernas teorías destructivas de la ley natural y a demostrar que suponen un radical rechazo de las esencias.

Dejamos aparte la perversión sartriana, que no contenta con desconocer la existencia de la ley natural la invierte (cierto que contradictoriamente) y se configura como una verdadera *iustificatio diaboli* o diabolodicea opuesta a la teodicea tradicional.

Es la celebración de la voluntad incondicionalmente malvada: no la voluntad que por el *radikal Bases* kantiano se desvía contingentemente de la ley moral, sino la voluntad que tiene por estructura fundamental la intención de hacer el mal.

No es por consiguiente eversión de la ley (ésta se limitaría a desconocer la antítesis entre bien y mal y la imperatividad del bien), sino propiamente una inversión, porque el mal en cuanto mal (y no como indiferente) es lo determinante y el ideal de la voluntad. Esta independencia total de la ley sustituye la libertad por el delirio (en sentido etimológico) y la autonomía por la anomia: *Mal, sé tú mi bien*, suspira Satán en *El paraíso perdido* de Milton (edición de Esteban Pujals, Ed. Cátedra, Madrid 1986, L. IV, n. 110, pág. 183).

No pocos teólogos católicos sostienen [4] que la prohibición del aborto no es una exigencia inmutable de la ley moral, sino una exigencia de la ley evangélica; y que ésta no puede imponerse a la sociedad civil, fundada sobre la libertad de opción por los valores.

Contra las doctrinas que ponen en duda la firmeza de la ley natural se levantó Pablo VI (OR, 31 agosto 1972): *La norma moral, en sus principios constantes, tanto los de la ley natural como los evangélicos, no puede sufrir cambios. Admitimos, empero, que pueda experimentar incertidumbres cuando*

[4]Por ejemplo, el catedrático de teología pastoral de la Universidad de Tübingen, excomulgado por su obispo (OR, 17 mayo 1973).

se trata de la profundización especulativa de tales principios, o también cuando se trata de su desarrollo lógico y de su aplicación práctica. El Pontífice repropone la doctrina clásica de la gran tradición filosófica grecoromana y de la teología católica desde San Agustín a Rosmini, y casi en los mismos términos. La norma moral es absoluta, al ser una expresión del orden eterno de las esencias presente en la divina razón: *lex naturalis est participatio legis aeternae et impressio divini luminis in creatura rationali qua inclinatur ad debitum actum et finem* (Summa theol. 1, 11, q. 91, a. 2).

20.5. Apelación a la doctrina católica

La teoría católica de la ley natural se resume en estas tres proposiciones. Primera: la ley natural es un orden absoluto inherente al Absoluto ontológico. Segunda: la ley natural es inmediatamente cognoscible en la estructura de la criatura racional. Tercera: la ley natural contiene la calificación de todos los actos humanos posibles y tal cualidad es reconocida por una ciencia práctica. Esta ciencia práctica la sigue todo el que actúa en sus propias elecciones morales, pero constituye también un cuerpo sistemático: la casuística.

Por consiguiente, la ley natural es un dictamen de la razón práctica (la razón que juzga el deber ser de las acciones humanas) y discurre paralelamente con la razón especulativa, que juzga el ser de las cosas (Summa theol. 1, 11, q. 94, a. 2).

Por lo tanto, así como de los principios de la razón especulativa se deducen todas las verdades particulares acerca de las cosas no agibles, de los principios de la razón práctica se deducen todos los juicios sobre las particulares cosas agibles; y al igual que en aquéllas, en éstas también interviene la posibilidad de error, tanto mayor cuanto más se aleje el proceso deductivo de los principios para entrar en la complicadísima y variada región de los hechos contingentes.

La teología católica ha distinguido siempre entre las deducciones próximas, extraídas inmediatamente de los principios y de las que existe certeza, y las deducciones remotas, que tanto decrecen en certeza cuanto más se alejan de los principios. En el citado discurso Pablo VI repropone esta enseñanza. Hay algo de indefectible e indestructible en el imperativo moral, y algo de mutable en el mundo de las acciones humanas, que deben ser modeladas sobre el absoluto del imperativo moral. Esta conformidad es a menudo difícil de reconocer, y siempre difícil de querer. Pero es claro que la dificultad de un conocimiento no quita absolutividad y validez a su objeto.

20.6. Majestad y vilipendio de la Ley Natural

Ha correspondido a nuestro siglo transformar la absolutividad, el *tremendum* y la majestad de la ley natural en frivolidad de pura opinión y en irracional insania propia de los tabúes.

El mundo griego celebró altamente la inviolable, inmóvil, innata e indefectible ley. En el *Edipo rey* ella *cammina in excelsis* (865-866), y el olvido no la adormece (870). En Antígona, *no está vigente hoy o ayer, sino que vive eternamente* (456). No menos elevada es la exaltación de la ley de la conciencia en Séneca, *Ad Helviam* 8, para el cual la conciencia recta y el espectáculo de la naturaleza son las dos cosas más bellas bajo el cielo. Ni hace falta acudir al célebre pasaje de Kant en la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*: *Dos cosas llenan el ánimo de admiración y de una veneración siempre nueva y creciente: por encima de mí, el cielo estrellado; dentro de mí, la ley moral.*

La majestad de la ley moral procede de su indefectible vigor, que se identifica en Dios con el ser de Dios. Participa de su carácter de intemporalidad y de absolutividad, y es completamente extraña a la idea de creación. Al igual que Dios, la ley natural es ingénita, y la tradición teológica de la Iglesia ha excluido siempre que sea una creación: el mundo es creado, pero la ley moral es increada.

Es verdad que la escuela voluntarista que culmina en Guillermo de Occam considera que también la ley natural es un efecto creado contingente, pero a pesar de las interpretaciones atenuantes, tal doctrina hace contingente la moralidad y sustancialmente la elimina.

Para Occam, es posible suponer sin contradicción otro orden moral, tan libremente querido por Dios como éste, en el cual el bien fuese el mal del presente orden. La absolutividad supone sin embargo que la acción malvada es malvada no sólo en este mundo creado, sino en cualquier mundo posible. La ley natural es por consiguiente impersonal, pero no en el sentido de que no tenga en cuenta a la persona: la tiene en cuenta en sumo grado, pero precisamente la contempla, no es una emanación de ella.

El fundamento ontológico de la ley moral es atacado por las corrientes renovadoras que intentan negar la anterioridad de la ley sobre la voluntad humana, refiriéndola a la creatividad del sujeto. La XII Semana bíblica nacional celebrada en Roma en 1972 tuvo como finalidad confesada *renovar la teología moral no sólo en el método expositivo, sino también en los contenido*, y confesó querer *proporcionar un auténtico planteamiento de la moral.*

Sustituyendo las sólidas definiciones de la Iglesia por un enorme circiterismo semifilosófico y semipoético, sostiene que *antes de ser doctrina, la religión cristiana es presencia del día del Señor resucitado, atestiguada eclesialmente con autenticidad* (OR, 1 de octubre de 1972). La definición es viciosa, porque

la religión no tiene su raíz en la experiencia subjetiva de una presencia, sino en el asentimiento a hechos y palabras objetivas. No es verdad, además, que el mal consista en *romper la tensión escatológica de la persona en la historia de la salvación* (OR, 27 septiembre 1972).

Es cierto que la rompe, pero no es mal porque rompa la proyección de la persona hacia el futuro, sino porque viola la relación entre una naturaleza y otra, entre lo finito y lo infinito, independientemente de su consecuencia temporal.

Además, la Semana pone en duda también la permanencia de la ley moral, ya que distingue con inusitada y ambigua terminología la moral trascendental y la moral categorial, y multiplica las éticas del Nuevo Testamento, muchos de cuyos preceptos serían derivaciones puramente históricas. Finalmente, el menosprecio del precepto está formulado explícitamente: *no se trata prevalentemente de observar una serie de preceptos, sino de someterse a la verdad de Cristo, es decir, de vivir en la fe profunda* (OR, 30 septiembre y 1 octubre 1972). No se ve la utilidad de sustituir ideas y vocablos precisos por ideas circiterizantes y vocablos anfibológicos, como se hace aquí. Esta posición retornaría a la posición de la teología católica, si lo que se quiere decir es que la fe opera mediante la caridad, y si no se rechaza reconocer que el espíritu de Cristo se identifica con los preceptos de Cristo (ya que Cristo ordena las obras y el espíritu, es decir, las intenciones de las obras).

Capítulo 21

La Ley Natural

21.1. La Ley Natural como tabú. Card. Suenens. Hume. Crítica

La mutabilidad de la ley natural, lugar común de la nueva teología [1] , no puede aislarse del intento de reducirla a puro hábito irracional de opinión, quitándole su carácter absoluto e intemporal. El vocablo tabú, tomado de la etnología y que indica una degradación extrema del espíritu (capaz de tomar una cosa material como sagrada e inviolable), ha sido adoptado tanto por las publicaciones profanas como por obispos y teólogos. El cardenal Suenens, por ejemplo, en una carta pastoral sobre la sexualidad (OR, 21 de julio de 1976), calla completamente el fin procreador del matrimonio (perteneciente a la ley natural) y declara que *una sana evolución ha desbloqueado ciertos tabúes y ha hecho más naturales y verdaderas las relaciones entre hombre y mujer*. En general las virtudes cristianas han sido degradadas desde el grado que poseen en la ética cristiana al grado de falsas opiniones o supersticiones.

Quienes comparan la ley natural con los tabúes no se dan cuenta de que negar la ley natural es negar el ser y chocar contra el principio de contradicción. En efecto, el ser existe con su propia consistencia, y se resiste ante la fuerza que el hombre ejercita sobre él para dislocarlo, deformarlo, o reducirlo al no-ser. Lo mismo se debe decir de la ley natural, que es el orden del ser.

El padre moderno de esta doctrina es David Hume, en el *Ensayo sobre la*

[1]Es típico el caso del padre CURRAN, uno de los discípulos más notorios del padre Háring, exponente de la problemática católica en los Estados Unidos. Fue destituido por el arzobispo de Washington por enseñar que *la ley natural y los preceptos morales están en continua evolución.* Pero seis mil estudiantes y cuatrocientos profesores protestaron en su defensa, y el mismo arzobispo lo restituyó en su cátedra (ICI, n. 288, p.7, 15 de mayo de 1968).

justicia, donde afirma: *La misma definición de superstición se podría aplicar a la justicia, con la única diferencia de que la superstición es frívola, inútil y opresiva, mientras que la justicia es útil y absolutamente necesaria para el bienestar de la sociedad.* Pero *en realidad se debe confesar que todas las consideraciones que se tienen por el derecho y la justicia están completamente privadas de fundamento* [2] . Ese adverbio, absolutamente, y ese predicado, completamente carente de fundamento, están en el texto de Hume demasiado próximos, y el olvido no consigue producir la suficiente oscuridad como para que puedan coexistir cosas contradictorias. En cualquier caso, no se puede apagar la potencia lógica del hombre y persuadirlo para que admita la contradicción afirmando a la vez la necesidad de una cosa (es decir, su imposibilidad de no ser) y la privación de su fundamento para ser.

No puede darse marcha atrás; y después de haber dicho que la propiedad, el pudor o la obediencia son tabúes, hay que decir también que lo son el afecto paterno, filial, o conyugal, y la repugnancia a la sodomía, a la antropofagia y a la necrofilia. En realidad se dice así, y toda la sociedad civil se va empapando de tal sentimiento mediante el divorcio, la sodomía y el aborto.

21.2. La Ley como creación del hombre. Duméry

El ataque a la ley natural vuelve sobre el intento del pensamiento moderno de cancelar la diferencia entre las esencias y de hacer desaparecer la dependencia experimentada por el dependiente. Contra el carácter absoluto del Legislador divino, de quien Víctor Hugo decía *il est, il est, il est éperdument*, surge la libertad del sujeto para deshacer y rehacer las esencias. Dicho ataque regresa también a la filosofía de la revolución, ya que ésta es una insurrección del hombre contra toda ley que provenga de una naturaleza o esencia. Según Sartre, no existe naturaleza humana, sino sólo un continuo deshacer y rehacer del hombre por obra del hombre. El principio católico niega que el hombre pueda crear (incluso secundariamente), pero le concede la educación y actuación de las virtualidades presentes en la naturaleza creada.

El hombre posee, disfruta y trabaja su propia naturaleza y las cosas del mundo, pero no transforma las esencias: le está ordenado obedecerlas. El principio de la revolución, sin embargo, consiste en el rechazo y en la destrucción osada. *La naturaleza de las cosas, he ahí el enemigo. El hombre que cumple su oficio de hombre es aquél que rechaza someterse a ella.*

Esta fórmula es admirable: comprende profundamente cómo la religión

[2] *Ensayo sobre los principios de la inteligencia humana* (1748).

consiste en conocer y reconocer el orden de las esencias, mientras la irreligión es Belcebú, es decir, *el que no sufre ningún yugo*.

Sin embargo, si la cita expresa la doctrina de un movimiento radical fuera de la Iglesia, la *profundior intentio* (como decía Santo Tomás) de esa corriente aparece también en la obra de Henri Duméry, que defiende expresamente la creación humana de valores [3] . Los valores son una creación del Cogito, cuya actividad consiste en actuar las esencias en sentido absoluto. Según el autor, el hombre posee una creatividad axiológica, es decir, una capacidad para crear valores viviéndolos. Con esto el autor no entiende la capacidad del espíritu de vivir en la experiencia moral valores que están dados en el intelecto y que él en algún modo hace de nuevo que sean, reconociéndolos libremente.

Si fuese esto lo que entendiese, cabría dentro de la doctrina común, que considera como deber de la persona humana hacer emerger los valores de la ley mediante su propia libertad. El autor entiende, por el contrario, una verdadera y propia creación de valores: *La ley es la de la relación del espíritu a lo Absoluto, de su retorno hacia Dios. Pero esta ley está puesta por el acto espiritual mismo, que saca de lo Absoluto la fuerza de hacerse, dándose un mundo de esencias, un horizonte de valores. De donde es bien verdadero que el espíritu deriva de lo Absoluto y que los valores derivan de la ley inmanente al acto. Pero no es verdad que los valores estén preformados en el Absoluto, lo que suprimiría todo poder productor de la libertad humana.*

Esta tesis implica la independencia del dependiente [4] : es decir, la facultad del espíritu creado para crear un mundo de valores. Tal mundo no es secundario y participado por la Idea divina increada: es un mundo original verdaderamente primordial de valores no preformados en Dios. Es la teoría rechazada radicalmente por Santo Tomás, de la criatura capaz de crear. El ente dependiente operaría como un ente independiente, sin causa eficiente ni causa ejemplar.

No voy a incidir sobre la afinidad de esta posición con la posición molinista en el específico problema de la gracia. En último análisis, se trata siempre de reservar a la naturaleza al menos una fracción de independencia: Molina entiende la independencia como autodeterminación de la voluntad, pero no la alarga hasta la creación de valores; pero la nueva teología asigna al espíritu humano mucho más que la realización de un acto: la creación de valores. Se puede decir que en cuanto ser moral, el hombre es Dios para sí mismo.

---

[3]Sobre todo en el libro *La fe no es un grito. Fe e institución.*, Ed. Taurus, Madrid 1968, puesto en el Indice en 1958. Ver la cita posterior en lib. II, IV, I, p. 221, n. 20.

[4]La tesis de la moral independiente fue sostenida en el congreso de Pax Romana en septiembre de 1982 en Roma. En el documento de base se dice que *la conciencia ética hace valer sus exigencias a partir de sí misma, sin apoyarse sobre una base religiosa o metafísica* (OR, 12 de septiembre de 1982).

21.3. Rechazo de la Ley Natural por la sociedad civil

La negación del derecho natural (no sólo en los argumentos filosóficos y teológicos de los estamentos intelectuales, sino en las costumbres y las leyes de los pueblos) constituye la ruptura general del sistema católico.

Las naciones cristianas, que incluso bajo regímenes adversos a la Iglesia regulaban el matrimonio y la familia bajo las máximas de la justicia natural, van separando el derecho individual, familiar y social de los principios religiosos en los que esas máximas están contenidas y fundadas.

Los códigos, que durante siglos fueron en esta cuestión una réplica del Derecho Canónico, se han emancipado completamente y se van conformando por completo al principio de la independencia de la vida humana. Esto aparece en la universalidad del divorcio, en la licitud y casi obligatoriedad (para los médicos) del aborto, y en la legalización de la sodomía. Será interesante indagar brevemente el pensamiento postconciliar en cada uno de estos tres puntos (lo haremos en los tres próximos capítulos). Conviene por otra parte señalar *in limine* una característica absolutamente nueva de la variación acaecida. Los muchos cambios registrados en la historia, del dominio político en este o aquel país o en el régimen político interno de cada uno, o incluso en la religión de naciones enteras, dependieron infinitas veces del arbitrio de un monarca o de la voluntad violentamente activa de minorías, incluso mínimas. Entender aquellos cambios como efecto de movimientos del alma y del convencimiento de las masas sería caer en un sofisma.

Por el contrario, la adopción por parte de los Estados contemporáneos del divorcio y del aborto expresa un sentimiento general. Las leyes, que en un tiempo consistieron en la convicción de unos pocos promulgada para todos, son hoy (como consecuencia de los regímenes populares instaurados en todas partes) una decisión del sentimiento y, en suma, de la filosofía de una nación entera.

Por esta razón, como dice profundamente Carlo Caffarra (OR, 12 de julio de 1978), la adopción del aborto en la legislación de los pueblos nominalmente cristianos ha dejado perfectamente clara la descomposición de nuestra civilización, degradándola, no obstante la superviviente decencia y elevación del cuadro social, por debajo de las grandes civilizaciones gentiles [5] .

[5] Juan Pablo II, en el discurso del 9 de noviembre de 1982 en Santiago de Compostela, ha considerado sin embargo la unidad europea como aún existente e informada por valores cristianos (OR, 10 noviembre 1982).

Capítulo 22

El divorcio

22.1. El divorcio. Mons. Zoghbi. El patriarca Máximos IV en el Concilio

Habiendo obtenido el divorcio en 1974 la aprobación del pueblo italiano, ese plebiscito no podía no contener la voluntad general de la nación; y por haber sido precedido por una extensa campaña de clarificación, no podía disimular su carácter anticatólico.

La enemistad del Estado moderno hacia la Iglesia no había llegado jamás a la impugnación del derecho natural, cuyo principal custodio es la Iglesia. Pero en la época postconciliar, la defección de Italia en 1974 y de España en 1981 ha consumado la completa emancipación de la sociedad europea respecto a su base religiosa.

He mencionado en §9.1 la valiente defensa opuesta por la Iglesia a la violencia que el despotismo de los príncipes, no raramente anuentes con las jerarquías nacionales, intentaba infligir a la indisolubilidad del matrimonio. En el siglo pasado puede encontrarse algún caso raro de desviación respecto a la doctrina de siempre incluso en publicaciones de eclesiásticos, pero siempre denunciada y condenada.

La desistencia en la firmeza por parte de la Iglesia se manifestó en Italia en la época de la campaña del referendum contra el divorcio, cuando se vio a no pocos sacerdotes defender la disolubilidad con la tolerancia de sus Superiores; algunos obispos condenaron directamente la participación de los sacerdotes en la promoción del referendum contra el divorcio; y el Patriarca de Venecia tuvo que apartar del oficio al asistente eclesiástico de los universitarios católicos por pronunciarse públicamente a favor del divorcio.

La desistencia apareció también en el Protocolo firmado por la Santa Sede con Portugal en febrero de 1975 para reformar el Concordato de 1940.

Mientras el pacto precedente estipulaba que en obsequio al principio de la indisolubilidad los cónyuges católicos renunciaban a la facultad civil de pedir el divorcio, y que por tanto los tribunales de la República portuguesa no podían pronunciar sentencias de divorcio de cónyuges canónicamente casados, el Protocolo de 1975 se limita a recordar a los cónyuges católicos la indisolubilidad, y se reconoce a los tribunales civiles la concesión de la disolución del vínculo (OR, 16 de febrero de 1975).

El estupor ante tal innovación disminuye si se consideran las declaraciones de algunos Padres del Vaticano II en favor de la disolubilidad del vínculo. Eran obispos de la Iglesia Oriental, sujetos al influjo de la disciplina matrimonial de la Iglesia ortodoxa. Ésta admite el divorcio en diversos casos, entre los cuales está la culpa del cónyuge que conspira contra el Estado.

El Card. Charles Journet dejó bien claro en la CXXXIX sesión del Concilio (OR, 1 de octubre de 1965) de qué manera esta disposición indulgente de la Iglesia ortodoxa depende históricamente de su servidumbre política respecto al Imperio bizantino y al Imperio zarista.

La intervención era una respuesta a las sugerencias de Mons. Elia Zoghbi, vicario patriarcal de los Melquitas en Egipto, para que se disolviese el vínculo entre el cónyuge injustamente abandonado y el cónyuge culpable. Habiendo provocado esta sugerencia un desmesurado alboroto en la asamblea y en la prensa, el prelado consideró su deber declarar en una posterior intervención en el Concilio que proponiendo esa dispensa él no pretendía derogar completamente el principio de la indisolubilidad (OR, 5-6 octubre 1965). Pero la réplica es obvia: no basta mantener verbalmente una cosa, si después se pretende hacerla coexistir intacta con otra cosa que la destruye.

El ataque más explícito a la indisolubilidad fue sin embargo conducido por el Patriarca de los Melquitas, Máximo IV que retomó con mayor empeño las propuestas de Mons. Zoghbi y recogió en un volumen sus intervenciones conciliares y sus declaraciones extraconciliares.

El abandono de la doctrina no es obviamente profesado como tal, sino propuesto como una variación de la disciplina y no del dogma, y como una solución pastoral. Se defiende *in capite libri* la indisolubilidad, definida solemnemente en Trento como objeto de fe, y que cierra la puerta a toda discusión. Pero después, con la sofística propia de los innovadores, se viene a decir: *En la Iglesia católica se encuentran casos de una injusticia verdaderamente sublevante, que condena a seres humanos cuya vocación es vivir en el estado común del matrimonio, y a quienes esto se les impide sin que haya falta por su parte y sin que puedan, humanamente hablando, soportar durante toda su vida ese estado anormal* [1] .

[1] ICI, n. 250, p. 11, 1 de abril de 1967.

A los argumentos del Patriarca se opone la perpetua tradición de la Iglesia [2] , y desde un punto de vista teórico toda la dogmática católica. No nos extenderemos sobre el método bustrofédico propio de los innovadores, que caminan en un sentido concediendo vocalmente la indisolubilidad, para después volverse en seguida en sentido opuesto afirmando la disolubilidad, como si pudiesen coexistir los contradictorios.

Las afirmaciones del Patriarca van más allá del límite que separa la libertad teológica del dogma de fe, y vienen así a investir torcidamente los principios de la religión. Se rechaza implícitamente la diferencia entre sufrimiento e injusticia, alegando que el cónyuge inocente padece por culpa de la Iglesia un dolor injusto. Aquí resulta implicada toda la teodicea, aparte de la doctrina católica del dolor.

La injusticia es evidente por parte del cónyuge que ha roto la comunión, pero el Patriarca considera que existe también injusticia por parte de la Iglesia; Ésta, por no mantenerse menos fiel al principio evangélico que al derecho natural, no se arroga la capacidad de evitar ese dolor.

Ella castiga al cónyuge culpable de la injusticia, privándole, por ejemplo de la Eucaristía e infligiéndole otras disminuciones de sus derechos, pero no hace prevalecer jamás el bien eudemonológico sobre el bien moral y la ley.

Más bien la base del cristianismo es la idea del justo sufriente, y la religión no promete la exención del dolor terrenal, sino del dolor en la otra vida: introduce al dolor en un orden integrado por la vida presente y por la futura, en una visión esencialmente sobrenatural. La posición del Patriarca es naturalista. Según la fe, Dios no conduce las cosas del mundo de modo que los buenos obtengan el bien mundano en el mundo, sino de modo que obtengan al final todo bien de quien es Todo-el-Bien.

La Iglesia no tiene por fin peculiar la supresión del dolor. Rechaza la insolencia del filósofo antiguo, que sentenciaba: *nihil accidere bono viro malum potest* y de la del moderno: *Cuando se habla de una acción buena acompañada por el dolor se dice algo contradictorio* [3] . Los hombres deben trabajar para evitar y sancionar la injusticia, pero todos están expuestos a ella independientemente de su estado moral. Los hombres sufren porque son hombres, no porque sean personalmente malvados. No entro en el discurso teológico que demuestra que todo mal humano depende del pecado original. La religión no se escandaliza por el sufrimiento del justo y no ve en ello una injusticia; lo contempla dentro del orden total del destino y asociado siempre a un sen-

[2]Sobre este punto versa fundamentalmente el estudio de H. ROUZEL, *L'Eglise primitive face au divo* París 1971. Contra la indisolubilidad no se encuentran más que el anónimo del Ambrosiaster y un paso ambiguo, y tal vez no auténtico, de San Epifanio.

[3]SENECA, *De providentia*, 11, 1. BENEDETT0 CROCE, *Filosofía delta pratica*, IV ed., Bari 1968, p. 233. 4

timiento prevalente de alegría que proviene de la esperanza en la inmortalidad feliz: *feliciter infelices*, según la fórmula de San Agustín con resonancia de textos paulinos [4] . Sin embargo el mencionado patriarca considera que el dolor es una injusticia, en vez de experiencia de la virtud, participación con Cristo, y purificación y expiación por los pecados propios y ajenos; y además traslada la responsabilidad de la injusticia desde el culpable hasta la Iglesia inocente.

22.2. Más sobre Máximos IV. La expresión «humanamente hablando»

La teoría matrimonial de Maximos IV pone en cuestión la teodicea misma de la religión católica, según la cual en cualquier situación en la que se encuentre el cristiano en el mundo, ni la injusticia de los hombres ni el dolor inferido por la naturaleza pueden jamás perjudicar a su salvación eterna y al cumplimiento del fin para el que ha sido creado.

Esta difícil verdad está fundada inmediatamente sobre la trascendencia del fin y sobre la inconmensurabilidad del mal eudemonológico (el dolor) respecto al bien moral (la virtud), aparte de sobre la inconmensurabilidad de los padecimientos terrenales respecto a la recompensa del más allá. Son célebres los pasajes de San Pablo: *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam* [5] (Rom. 8, 18) y *quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis* [6] (II Cor. 4, 17) . Es en realidad el contrapeso que hace el infinito a toda cantidad finita. El Patriarca hace en cosas de fe un discurso puramente humano (humanamente hablando), descuidando el dogma de la gracia, según el cual es posible *apud Deum* lo que es imposible *apud hominis*, como enseña Cristo en Mat. 19, 10 y 26, precisamente *in re conjugali.*

En virtud del dogma de la gracia el hombre no está jamás obligado al pecado: su inserción en la contingencia histórica confiere concreción a la volición, pero no puede determinarla. Es el dogma negado por Lutero y reafirmado en Trento, que el Patriarca anula o al que quita nervio cuando profesa hablar humanamente.

La reserva expresada con la fórmula humanamente hablando es una invención de los Iluministas, que fingían corregir sus afirmaciones contrarias a

[4] Enarr. in Psalm. 127, PL., 37, 1632.

[5] Esos padecimientos del tiempo presente no son dignos de ser comparados con la gloria venidera que ha de manifestarse en nosotros

[6] Porque nuestra tribulación momentánea y ligera va labrándonos un eterno peso de gloria cada vez más inmensamente

la religión alegando hablar sólo humanamente.

Pero la distinción planteada por el Patriarca es vana y nula. Quien cree en una religión sobrenatural no puede hablar jamás sólo humanamente; o, si se quiere, puede hablar así, pero hipotéticamente, no téticamente: *ad personam, non ad rem.*

No hay tres tipos de sentimientos -los justos, los injustos, y los humanos-; y no hay tres tipos de juicios: los verdaderos, los falsos, y los humanos. Esta tercera categoría tiene gran importancia en el habla coloquial, pero carece de consistencia. Todo sentimiento es justo o injusto, y todo juicio es verdadero o falso. Todo el pensar y todo el querer humanamente se reduce por necesidad a una o a otra de estas clases. Finalmente, la posición de Maximos IV da origen a un humanismo incompatible con la doctrina católica. La religión no conoce término medio entre lo verdadero y lo falso, esa especie de limbo que frustraría la Redención de Cristo haciendo retroceder al género humano a la situación del tiempo en que el Divino Maestro aún no había venido [7] .

Los obispos del Canadá promulgaron en 1967 un documento a favor de la ley que facilitaba el divorcio: *La Iglesia, llamada a juzgar una ley civil del divorcio, debe no sólo tener en cuenta su propia legislación, sino también considerar lo que mejor sirve al bien común de la sociedad civil* (ICI, n. 287, p. 79, 1 de mayo de 1967). Por consiguiente los obispos no se oponen a una reforma de la ley que amplíe y facilite el derecho a disolver los matrimonios. La relación entre la multiplicación de los divorcios y el bien común no está explicada por los obispos, aunque declaran que *el divorcio tiene sentido* (para ellos) *solamente en el conjunto de una política abierta y positiva de consolidación de los valores familiares.* Los obispos canadienses consideran que el divorcio es un medio de consolidación de los valores familiares, que contribuye al bien común y que contiene un sentido cristiano. Pero no consiguen que olvidemos a aquellos hermanos suyos en el episcopado que en el siglo pasado se dejaban encarcelar por defender el matrimonio cristiano.

22.3. El valor de la indisolubilidad

La negación de la indisolubilidad viola no solamente la ley sobrenatural, como se pretendió durante la campaña italiana del divorcio, sino aún antes la ley natural. Pío IX, en el Syllabus, condenó en la proposición 67 la doctrina de que el matrimonio no es indisoluble por derecho natural. No puede por consiguiente aceptarse el argumento de que siendo la indisolubilidad solamente

[7]Todo este desarrollo está inspirado en el tratamiento de MANZONI sobre este punto en la *Morale cattolica*, Parte Primera, cap. 111, ed. cit., vol. 11, pp. 47 y ss.

un derecho religioso, debe concederse al Estado la capacidad para disolver el vínculo de quien no se considere obligado por la prescripción religiosa [8] .

En cuanto sacramento, el matrimonio representa y realiza la indisoluble unión de Cristo con la Iglesia, y esta significación mixta produce la perennidad inviolable del vínculo, según la doctrina de Ef. 5, 32. Pero incluso desvestido de la sacramentalidad (como es *in puris naturalibus*) el matrimonio es intrínsecamente indisoluble, y su reducción a comunión temporal es un corolario de la mentalidad moderna que eleva al sujeto por encima de la ley y le convierte en autolegislador independiente.

Este concepto permite identificar al divorcio con la libertad de matrimonio. El matrimonio ya no es un objeto que debe quererse con su propia estructura, sino que resulta enteramente construido por la voluntad subjetiva, y así se alinea con todas las libertades reivindicadas por el hombre. Si el eje de la vida moral se coloca en el sujeto más que en el objeto, entonces (como se dijo en §§20.4-21.1) no hay obligación, sino auto obligación disoluble.

Un contrato que obligue para siempre parece imposible, porque, dicen, el hombre no puede saber si mañana estará persuadido y voluntarioso como hoy; y además porque, dicen, la voluntad actual, y por tanto real, no puede estar vinculada por una voluntad pasada, y por tanto irreal.

Es el sofisma de Hume, que negando toda conexión de causalidad entre los momentos de la conciencia, contempla la vida volitiva del hombre como una serie de puntos independientes uno respecto a otro. Esto implica también la negación de la libertad. Si la libertad es la facultad de preferir un objeto, es también la facultad de preferir un acto propio de libertad que se determine a perpetuidad.

Según Santo Tomás, el carácter de la voluntad es el *figere* un juicio entre los posibles. ¿Por qué no va a poder la voluntad fijarse a sí misma? Según el Aquinatense, en la fijación de la voluntad en un punto y la consumación instantánea de todo un destino consiste la perfección específica de la naturaleza angélica: la volición humana que se fija en un pacto perpetuo e irrevocable puede representarse como una imitación de esta fijeza angélica por parte de una naturaleza perpetuamente versátil; en suma, la superación de la movilidad en el tiempo.

Pero en todo caso, la doctrina católica de la indisolubilidad del matrimonio es una gran celebración de la potencia de la libertad; más aún, es una

[8]Por tanto también es errónea la opinión según la cual el ciudadano católico que exige de la ley civil el matrimonio indisoluble ejercita violencia contra la conciencia de quien, al contrario, lo desea disoluble. Si el divorcista tiene derecho a un matrimonio civil disoluble, igual derecho tiene el católico a un matrimonio civil indisoluble. Si la ley no le ofrece tal matrimonio, él queda desfavorecido. Su matrimonio civil será de hecho indisoluble por su propia voluntad, pero no de derecho, y por consiguiente no existe paridad entre los dos.

gran celebración de la potencia ordinaria de la libertad, porque concierne a todos los actos individuales. Por tanto toda disminución que se haga de ella para querer desenvolverse *humanamente hablando* redunda en una disminución de la dignidad humana. A causa de su intransigencia, la indisolubilidad conyugal está por encima de los votos religiosos. Éstos son de la misma naturaleza (la voluntad *cual víctima se ofrece ... / y se hace con su acto*, Par. V, 29-30), pero menos excelentes que aquélla, porque su dispensabilidad, más fácil en la Iglesia postconciliar, les quita mérito y los pone por debajo (según dicho verso) de la perpetua comunión matrimonial.

La indisolubilidad, estrechamente unida con la monogamia, puede ser demostrada con reflexiones sociales y psicológicas, en último análisis más eudemonológicas que deontológicas. Tales consideraciones van desde la casi paridad de número en la estadística de hombres y mujeres, hasta la necesidad civil de legitimar a la prole, la inestabilidad de las pasiones, que deben ser refrenadas, y la exigencia de la educación de los hijos.

En realidad el motivo esencial de la indisolubilidad, prescindiendo, se entiende, de la razón sacramental y de derecho divino, es de alto orden espiritual. El matrimonio es una donación total de persona a persona, por la cual dos personas de sexo distinto se unen tan plenamente como es posible según la recta razón. Esta unión presupone el amor que es debido por toda persona a toda persona independientemente del sexo, y le añade el amor entre hombre y mujer según la impronta natural de la sexualidad. Del matrimonio y del fin procreativo hablaremos a su tiempo.

Aquí basta concluir con dos observaciones.

Primera: la indisolubilidad desciende de la monogamia, y la monogamia desciende de la totalidad de donación de las personas, *solus ad solam*. Esta totalidad es una expresión del amor universal, que remite en última instancia al amor de Dios.

Segunda: puesto que el divorcio responde a la lógica de las pasiones y (digámoslo así) a las súplicas de la naturaleza corrompida, la prohibición que la Iglesia hace de él se convierte en una prueba de la verdad y de la divinidad de la Iglesia. La Iglesia profesa como obligatoria una doctrina moral más elevada y más perfecta que la de cualquier otra religión o filosofía, a las cuales tanta perfección les parece imposible de practicar.

Esto puede hacerlo la Iglesia porque tiene una idea más noble y más honorable de la humanidad, a la que se juzga capaz de toda moralidad alta y exquisita [9] . Y esta idea está fundada sobre la conciencia que la Iglesia tiene de poseer una mayor fuerza moral, por lo que a la vez que impone un

[9]Este pensamiento es de ROSMINI, *Filosofia del diritto*, n. 1336. Ed. nac., vol XXXVIII, p. 1107, nota.

precepto difícil, también anima y da fuerzas para observarlo.

Capítulo 23

La sodomía

23.1. La sodomía

No vamos a entrar en el tema de la sodomía, en el cual las opiniones teológicas secundaron la propensión del espíritu del siglo a romper la secular fidelidad de la legislación al derecho natural, introduciendo en toda Europa la legitimidad de las relaciones homosexuales.

Bastará señalar también aquí la negación de las esencias, en particular de la estructura natural y moralmente inviolable del acto sexual.

Se sostiene que heterofilia y homofilia son solamente dos modalidades de una idéntica dimensión sexual, siendo su diferenciación una consecuencia de influencias meramente sociales. De este modo la sodomía, condenada severamente por la filosofía, las costumbres y la disciplina de la Iglesia, deja de ser una perversión para convertirse en una expresión de la sexualidad, y desaparece del elenco de pecados que claman venganza al cielo, que incluye además el homicidio voluntario, la opresión de los pobres y la negación del salario al trabajador.

Se superan las diferencias naturales con una sofística del amor, considerado capaz de instaurar una comunión espiritual de personas más allá de las normas naturales y con ultraje de las prohibiciones morales.

En la Iglesia holandesa el escándalo pasó de las disquisiciones teológicas a la praxis, y tuvieron lugar celebraciones litúrgicas de unión de homosexuales e incluso una *Missa pro homophilis* que *Notitiae*, órgano de la Comisión para la ejecución de la reforma de los ritos, se encontró en la obligación de deplorar (marzo 1970, p. 102).

Capítulo 24

El aborto

24.1. La formación del feto

Según la definición dada por la medicina legal, concorde con la del derecho canónico, el aborto es la expulsión del feto inmaduro. Se diferencia por tanto de la craneotomía, la embriotomía y otras operaciones obstétricas directamente occisivas para el feto, condenadas por la Iglesia en distintos decretos (DENZINGER, 1889 y ss.). Sixto V sancionó con excomunión a los realizadores y cooperadores del aborto *excepta matre*, pero el Código de Benedicto XV (can. 2350) levantó esa excepción.

Hasta las revueltas de postguerra, todos los códigos europeos, incluso los promulgados bajo gobiernos de filosofía irreligiosa, sancionaban a la mujer que aborta y a todos los cooperadores del aborto. No se infligía pena por el aborto terapéutico (denominado interrupción del embarazo), dependiente de un juicio médico. Todas las legislaciones civiles, reformadas después de la Segunda Guerra Mundial, han rechazado el derecho natural legalizando el aborto, haciendo de él un servicio estatal y gratuito, y colocándolo inverosímilmente en la política de protección a la familia [1] . Llegan incluso a imponer al médico la obligación de practicar el aborto a la mujer que se lo pida. El aspecto de la cuestión del aborto que aquí importa señalar es aquél en el que aparece la historicidad relativa del precepto moral. El juicio acerca de la licitud de un acto es la conclusión de un silogismo variopinto, en el cual la mayor es absoluta, la menor es contingente, y la tesis es una verdad en la cual lo contingente está inmerso en lo absoluto.

[1]La Santa Sede se encontró obligada a condenar y excomulgar a Sor Mary Agries Mansour, que había aceptado dirigir un centro de interrupción del embarazo en Detroit. Ante la intimidación del obispo alegó la religiosa que, puesto que la ley autoriza el aborto, no podía arrogarse el derecho de oponerse a la ley (*Lactualité religieuse*) 15 de junio de 1983, p. 24).

En la materia del aborto el silogismo se forma así: 1) la vida del hombre inocente es inviolable; 2) el embrión es un hombre inocente; 3) por consiguiente su vida es inviolable.

Por tanto, en el silogismo que decide de la licitud de un acto hay una no pequeña holgura en la apreciación del hecho contenido en la menor. En este caso lo es el punto de choque entre la ley y la elección práctica que el sujeto hace en el *hic et nunc* de su obrar. Es también el punto en el que los conocimientos científicos ayudan necesariamente a la valoración moral, estableciendo el hecho expresado en la menor.

No es competencia de la teología establecer si el embrión puede o no puede caracterizarse como hombre, sino de la ciencia biológica. Ésta, como cualquier otra ciencia, está subordinada a la teología: no porque la teología prescriba a la biología las tesis biológicas, sino porque de estas tesis, constituidas en modo autónomo por la biología, se sirve en su propio orden la teología.

En realidad la teoría del aborto es un caso conspicuo en el que se evidencia la historicidad de las opiniones morales, sea genéricamente entre los hombres, sea en particular en la Iglesia. Varían las apreciaciones morales no porque sufran variación los principios, sino porque se perfecciona el conocimiento de los hechos sometidos a ellos.

Los teólogos católicos pensaron durante siglos que el aborto del feto animado por el principio sensitivo, pero aún no por el racional, era lícito e incluso obligatorio en algunas circunstancias [2] . El juicio acerca del *status humanus* del embrión de mujer estaba dictado por la teoría aristotélica de los tres principios de vida (vegetativo, sensitivo, racional), de los cuales sólo el último confiere en acto al ser vivo la cualidad de ser hombre.

Santo Tomás en la Summa theol II, 11, q. 64, sobre el homicidio, no hace un discurso especial sobre el aborto, y Dante enseña que el alma racional (la que hace ser hombre) reemplaza a la sensitiva solo en el momento en el cual *el cerebro al feto ha enriquecido* (Puig. XXV).

La Iglesia se separó de la filosofía natural de la época enseñando con el dogma de la Inmaculada Concepción que la Virgen estuvo libre de la culpa original desde el primer instante de su concepción: por consiguiente había sido persona humana desde el principio. También Cristo tuvo el *status hominis* desde su concepción, y Santo Tomás nota expresamente que esto lo diversifica de la generación de los otros hombres, donde *prius est vivum et postea animal*

[2]Todavía HABERT, en la *Theologia dogmatica et moralis*, Venecia 1770, vol. VII, p. 494: *Medicum non solum posse, sed etiam debere foetum eiicere, si saluti inatris aliter consuli non possit.* La teoría de la animación u hominización tardía del embrión fue retomada por Mons. LANZA en 1939, argumentando sobre los gemelos monocigóticos. LUIGI GEDDA, en OR, 12 de agosto de 1983, *Quando incomincia la vita umana*, excluye la tesis de la animación tardía.

et postea homo (Summa theol 111, q. 33, a. 2, ad tertium). No menos que la teología dogmática se había separado de la filosofía natural dominante, el derecho romano, identificando al concebido como persona sujeto de derechos y asignando al feto un *curator ventris* con la misión de representarle en juicio y tutelar sus derechos.

La doctrina de la animación del feto en el nonagésimo día comenzó a ceder después de la obra de Fienus, *De animatione foetus* (1620), cuya doctrina fue propugnada y propagada por San Alfonso María de Ligorio. La embriología natural se encontró entonces conformada a la sobrenatural de Cristo y de la Virgen, y el aborto fue reconocido como delito en cualquier momento del embarazo. Un fenómeno singular que se presenta a quien observa en este punto el movimiento general de la nueva teología, es que mientras en otro tiempo la teología se modelaba sobre la opinión de los filósofos naturales, sosteniendo la inocencia del acto abortivo si ocurría antes de la animación por la que *el animal se convierte en niño*, hoy al contrario los innovadores se oponen al consenso de los genetistas, que dan por demostrado el carácter inmediata e individualmente humano del concebido.

24.2. La nueva teología del aborto. Los jesuitas de Francia

La verdad aseverada por la genética de que el zigoto (entidad producida por la unión del gameto masculino con el gameto femenino) es un individuo humano con su propio, irrepetible e inmodificable *idiotropion*, la impugnan francamente algunos defensores del aborto, como por ejemplo la Iglesia metodista de los Estados Unidos.

Según ellos, antes del nacimiento el feto es un tejido y no un individuo, y por tanto es expulsable del mismo modo que por razones terapéuticas se expulsa un amasijo celular.

Esta tesis es común al movimiento feminista de inspiración irreligiosa y zafia impronta. Mediante qué *saltus* el feto, mero agregado celular, se convierte en persona en el momento del nacimiento, es una cuestión que ni siquiera se roza. Y la tesis no es nueva, estando mencionada por Tertuliano en *De anima* 25 y condenada por Inocencio XI (DENZINGER, 1185). Pero la opuesta verdad biológica es invencible. El embrión es *ab initio* un individuo. Si parece indiferenciado y sin individualidad es porque no se sobrepasan las medidas microscópicas y no puede observase el crecimiento experimentado [3] . Es inexacto decir que de un huevo humano fecundado se genera siempre

[3]Decisivos son los resultados del prof. BLECHSCHMIDT, de la Universidad de Got-

un hombre: no se genera, sino que es hombre, y su existencia se inicia en el instante en el que partes vivas de dos animales, separadas de éstos, se unen individualizándose.

La actualidad humana del zigoto y la consiguiente ilicitud del aborto es eludida por los teólogos innovadores, que distinguen entre vida humana y vida humanizada.

Vida humana es la del embrión como entidad biológica. Tal entidad se reconoce como humana y así se denomina porque resulta de dos gametos conocidos que se sabe que son humanos; pero no porque se reconozca el *idiotropion* humano.

Vida humanizada es sin embargo el embrión en cuanto recibido por la sociedad humana: en concreto por los padres, que aceptan su nacimiento y le aman. Si se mata al feto antes de aceptarlo y amarlo no es un crimen. Ésta es la doctrina de los jesuitas de la revista francesa *Les études* (enero 1973), sostenida en libros por su director, el padre Ribes [4] . En ella se apoyaba, como sobre voz autorizada de la Iglesia, Loris Fortuna al proponer a la Cámara italiana el 11 de febrero de 1969 su proyecto de despenalización y promoción del aborto.

La teoría de los jesuitas franceses es falsa, superficial y novedosa en la Iglesia, a no ser que se la quiera relacionar remotamente con los casuistas del siglo XVII [5] . Se ocultan tras ella la negación de las esencias y el vicio del subjetivismo. Se niega el ser del niño si no es aceptado, es decir hecho ser por el acto subjetivo de voluntad de los padres; se olvida que es justo al contrario: el hecho de la aceptación está imperado por el valor ontológico del niño, que ya tiene el ser [6] . Como el niño es, tiene derecho a ser querido como existente, y su derecho a ser querido no tiene raíz en ser querido, sino en el

---

tingen. Ha llevado a cabo setecientas secciones de un embrión de 7 mm. y tomado dos mil fotografías: el embrión está diferenciado a todos los niveles. Ver E. BLECHSCHMIDT, *Wie beginnt das menschiche Leben*, Stein am Rhein 1976, p. 11 .

[4]En el coloquio público sobre el aborto referido en *Le Monde* de 19 de enero de 1973, el padre ROQUEPLO declara que *es dudoso que la vida del embrión sea una vida humana*. El padre RIBES sostiene que dada esa duda *no solamente no se tiene el deber, sino tampoco el derecho de hacerlo nacer*.

[5]Los casuistas del siglo XVII, como ya dijimos, admitían la licitud del aborto y más bien en algunos casos incluso su obligatoriedad, porque la ciencia de su tiempo creía que el feto recibía la forma racional (que lo hace humano) solamente al tercer mes. las ideas morales del género humano dependen también de las ideas que los hombres se hacen sobre las cosas naturales.

[6]RAMSEY, en OR, 28 de agosto de 1971, hace notar que el 40 % de los nacidos no son deseados. Pero desbarra al no distinguir entre querer que un niño sea concebido y querer que el concebido nazca. Más profundo que toda la psicología moderna es también en esto San AGUSTIN en las Confesiones, donde a propósito de Adeodato observa que los hijos, incluso los no deseados, constriñen a ser amados apenas nacidos.

hecho de ser.

Esta antropología errónea deriva del marxismo, y al igual que éste hace de la persona una relación. Ahora bien, aunque ciertamente la persona está en relación con las cosas y con las personas en el mundo, en sí misma no es una relación: está constituida como ente antes de entrar en relación conforme a su ser.

24.3. Más sobre la nueva teología del aborto

Más sobre la nueva teología del aborto. El argumento Beethoven. Tribunal constitucional italiano

En favor del aborto fue retomada por no pocos teólogos la teoría del contrapeso de los valores [7] , por la cual se argumenta que entre la madre y el hijo, entre el adulto y el niño, entre lo desarrollado y lo que está por desarrollar, no hay igualdad de valor, sino que predomina el primero. Es la doctrina, por ejemplo, del padre Callahan, según el cual la moral católica no ha tenido lo bastante en cuenta la vida de la madre: cuando el derecho del niño a la vida se halle en colisión con el de la madre o el de la especie (perjudicada, por ejemplo, por un exceso de población), la ponderación de todos los elementos puede hacer derogar el principio de la inviolabilidad de la vida. Los jesuitas franceses encontraban el elemento que diferencia un feto de otro en la voluntad extrínseca de los padres de aceptarlo o no como un ser humano. El P. Callahan encuentra el elemento que diferencia al feto de la madre en la prioridad de la existencia y en el mayor desarrollo de la madre respecto al hijo. Se supone que hay una diversidad de valores humanos entre el feto y la madre, hasta el extremo de poder inmolar aquél a éstas [8] .

A causa de esa supuesta prioridad de derecho, y así como en el paganismo el nacimiento y la supervivencia del recién nacido dependía de la *patria potestas* (cruel derecho de vida y de muerte sobre la persona del hijo), así hoy la decisión es remitida, salvo débiles precauciones jurídicas, al arbitrio de la madre, desconociéndose totalmente la con-causalidad del otro cónyuge y negándole toda responsabilidad sobre el destino de su hijo. No solamente se

[7]Son innumerables los votos a favor del aborto por parte de asociaciones católicas, asambleas de sacerdotes y Consejos pastorales. Ver por ejemplo el del Consejo pastoral de la ciudad de Lieja (Bélgica), pronto corregido por el obispo, pero que no se desdijo. Ver *Itinéraires*. n. 181, p. 77.

[8]El error proviene de una concepción metafísica caracterizada por la negación de las esencias. En la madre y en el hijo hay una isotimia esencial, porque en una y en otro hay una idéntica esencia. La accidental cantidad de ser (y no hay más en la madre) no diferencia el valor de las persona

rompe la paridad entre el hijo y la madre, sino también entre un cónyuge y otro, como si el concebido lo fuese por partenogénesis.

Este universal desconocimiento de la igualdad humana desciende de la ignorancia de las esencias o naturalezas. En efecto, si el hombre no es natura que responde a una idea divina ni depende de Dios que lo ha hecho así, ya no será verdad que *Ipse fecit nos et non ipsi nos* (Sal. 99, 3). La sustancia humana será una forma plasmable por la humana sustancia.

Y, ¿con qué otra forma, si no con la de la utilidad? Y puesto que la técnica es la organización de la utilidad, no es sorprendente que los grandes fenómenos de la existencia humana escapen a la religión, y el nacimiento, el amor, la generación y la muerte pasen gradualmente a estar bajo el dominio de la técnica. Perdido el concepto (más filosófico que religioso) de la absoluta dependencia de la criatura con respecto a Dios, es imposible que no se pierda el de la absoluta independencia de una criatura respecto a otra. Solamente perteneciendo a Dios es imposible ser esclavizado; solamente si mi título axiológico es la idea divina es imposible que nadie me deforme ni esclavice.

De aquí se deduce que el argumento Beethoven no es un argumento católico. Consiste en prohibir el aborto no porque el título axiológico del niño sea idéntico al de la madre (ser un ser humano), sino porque no se sabe si el individuo al que se impide nacer puede llegar a ser un gran genio, un gran santo, un gran servidor del género humano: un alpha plus, según la clasificación de Aldous Huxley. El argumento no es católico, porque ofende a tres verdades.

Primera: todos los individuos humanos, al tener su fin en Dios y no en los hombres, son axiológicamente iguales. Cada cual tiene mayor o menor perfección por causa de los dones naturales, del mérito moral o del don de gracia (en lo que no hay dos iguales), pero esta gradación accidental o de cantidad no puede nunca suprimir su esencial paridad axiológica.

Segunda: ninguna disminución puede ser infligida por un hombre a otro si no es por razón de culpa; y por eso el niño, que es inocente, no puede ser castigado.

Tercera: el valor del hombre como hombre escapa a toda métrica; se es más o menos virtuoso, más o menos hermoso, más o menos sabio, pero no se es (aunque sea común decirlo) más o menos hombre.

Que los hombres pudiesen ser medidos con una métrica cuantitativa fue el error del biologismo nazi. Una célebre sentencia del tribunal de Lunéville en 1937 declaró que el aborto no era punible si afectaba a un feto de raza hebrea, tan sólo si era de raza aria. Y la horrible praxis de las SS de los Einsatzgruppen en Rumania ordenaba en las represalias fusilar a diez rumanos o (equivalentemente) a cincuenta judíos.

No sustancialmente diversa es la filosofía del Tribunal Constitucional de la República Italiana, en la sentencia en la que declara anticonstitucional el art.

546 del Código penal, que castiga el aborto; no es punible quien hace abortar a una mujer para la cual el parto constituya un peligro *para su bienestar físico y equilibrio psíquico.*

La sentencia decide una cuestión más propia de la filosofía que del derecho: a saber, si el embrión es persona humana o no. Y la decide contradiciéndose a sí mismo. Admite que el embrión es un sujeto de derechos (como se desprende del derecho civil, que instituye el *curator ventris* para el concebido y revoca el testamento ante el sobrevenimiento de hijos), pero viene después a hablar de colisión de derechos entre madre e hijo y concluye afirmando la prevalencia del de la madre, porque ésta es persona y aquél (reconocido sin embargo como sujeto de derechos) aún debe convertirse en persona.

Pero, ¿qué es un sujeto de derechos, sino una persona? ¿Y cómo y dónde tiene lugar su transformación en persona? La doctrina de la Suprema Corte (prescindiendo del hecho de que aquí la pitonisa filipiza, es decir, recoge las voces de la opinión) choca contra los datos más seguros de las ciencias biológicas. La isotimia del feto y de la madre es inviolable, y aún resulta más ilícito preferir la madre al feto cuando no se está contraponiendo una vida a otra, como en la anterior casuística del aborto, sino que sobre la vida del feto se hacen prevalecer la salud, el bienestar y finalmente la simple voluntad de la mujer.

La solución correcta no consiste en suprimir una vida en favor de otra, sino en aceptar los límites que la ética impone al arte obstétrico (y por otro lado a toda técnica), acompañando su aceptación con potentes estímulos de promoción de ese mismo arte [9] .

24.4. Raíz última de la doctrina del aborto. Teoría de la potencia y el acto

Una última observación es necesaria para descubrir la razón profunda del moderno extravío en torno al aborto.

Hemos dicho en estos epígrafes lo que dijimos en todos los demás, nervio del presente libro y la «verdad primera» por la cual lo hemos escrito.

La crisis del mundo contemporáneo consiste en el rechazo de las naturalezas o esencias y en la creencia de que el hombre no sólo puede ser causa de la existencia, sino también de la esencia de las cosas. Volviendo a la cuestión del aborto: si ciertamente el hombre es causa de la existencia del concebido,

[9] Muchas conquistas de la obstetricia moderna deben atribuirse a la presión ejercida sobre ella por las ideas morales de la Iglesia. El ideal es la perfecta compatibilidad de las técnicas eutóquicas con el imperativo moral.

éste cae sin embargo bajo la ley de su propia naturaleza, y la estructura axiológica se impone a toda criatura racional. La cuestión, como decíamos, es más filosófica que jurídica. La Corte constitucional sostiene que el feto (a quien reconoce sujeto de derechos) no es persona, porque ni es actualmente consciente ni tiene voluntad, identificando así la existencia de la persona con el ejercicio actual de sus actos. La identificación es falaz: a este respecto, ni quien está en coma ni quien está durmiendo serían personas, mientras universalmente son reconocidas como tales.

Creo que este punto escabroso de la doctrina puede resolverse simplemente con la teoría de la potencia y el acto. Tertuliano (*Apologeticus* cap. 4) llama al aborto *homicidii festinatio*, ya que *non refert natam quis eripiat animam an nascentem disturbet: homo est et qui futurus est* [10] .

La fórmula es una paradoja y un paralogismo, y se corresponde con un esquema estilístico netamente tertuliánico [11] . De hecho, quien ya es actualmente hombre no puede comenzar a serlo en un momento posterior: ya lo es.

Pero esta incongruencia entre ser y no ser a la vez desaparece si se interpreta mediante la teoría tomista de acto y potencia, según la cual es idéntica la sustancia tanto cuando está en el estado de virtualidad, como cuando es actuada *in actu exercito*.

El hombre es hombre incluso cuando no ejercita actualmente las operaciones humanas: el médico es médico incluso cuando no receta (como cuando, por ejemplo, duerme y le despiertan, para que pueda recetar y para que recete).

Así se ve que la solución de un problema moral puede depender ciertamente de aquello que en torno a un hecho ha descubierto la ciencia; pero en último análisis cualquier solución propuesta esconde en sus entrañas un supuesto que remite a una verdad primera o a una verdad absoluta.

El supuesto falso en su evolución última es la independencia de la criatura respecto a sí misma. El supuesto verdadero es, sin embargo, la dependencia de la criatura respecto a sí misma: es decir, respecto a la propia esencia que sólo Dios le ha dado irrevocablemente en la existencia finita.

El tratamiento que hemos hecho de la violación de la ley natural perpetrada con el aborto puede envolverse además con un corolario sobrenatural. Aparte del derecho a la vida natural, el aborto trunca el derecho del hombre a la vida sobrenatural a la que es llamado (y de la cual resulta excluido si,

---

[10] No hay diferencia entre destruir una vida ya nacida o destruir una que está naciendo: quien será hombre, ya es hombre.

[11] Análogo al del *De fuga*, 5: *si negaturus es, iam negasti*. Tomada rigurosamente, la expresión supone la destrucción del tiempo.

como ocurre por norma, el feto abortado no es bautizado) [12] . Es digno de señalar también que todos los errores esparcidos en el orbe católico sobre este punto fueron condenados por el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 18 de noviembre de 1974.

[12]En torno al bautismo de los fetos abortados es notoria, como indicio de la general decadencia de la ciencia teológica en los eclesiásticos, la opinión expresada por el padre GINO CONCETTI, redactor del *Osservatore Romano*. Consultado por el *Giornale nuovo* del 5 de junio de 1981 sobre la cuestión de los fetos abortivos, enseñaba un método de bautismo absolutamente inválido. Fue corregido el mismo 17 de junio en el mismo diario por un laico fácilmente menos indocto que él.

Capítulo 25

El suicidio

25.1. El suicidio

La variación acaecida en torno al suicido se presenta más en la práctica que en la teoría. El hecho fundamental lo constituye la abrogación en el nuevo Código de Derecho Canónico de la prohibición de dar sepultura religiosa a los suicidas (can. 1184).

La doctrina común de la Iglesia veía en el suicidio un triple mal: una falta de fuerza moral, ya que el suicida claudica ante su desgracia; una injusticia, pues pronuncia contra sí mismo sentencia de muerte en causa propia y careciendo de título para ello; y una ofensa a la religión, al ser la vida un servicio divino del cual nadie puede librarse por sí mismo, como observó Platón en el Fedón. Este convencimiento ha ido siendo sustituido por el de la existencia de unos valores supremos de orden terrenal a los cuales es lícito y hermoso inmolar voluntariamente la vida. De este modo, los suicidios por razones políticas, como los de Jan Palak (que se quemó vivo en una plaza de Praga) o la huelga de hambre de Bobby Sand (Irlanda, 1981), dejan de tener una connotación reprobable y se convierten en expresión de la suprema libertad del alma y signo de heroísmo.

El Card. Beran, arzobispo de Praga, contemplando el funeral de Palak, declaró: *Admiro el heroísmo de estos hombres, incluso aunque no pueda aprobar su gesto.* Se le escapaba al cardenal que el heroísmo y la desesperación (es decir, la falta de fortaleza) no son compatibles [1] .

[1]Se ha convertido ahora en costumbre elogiar al suicida en la homilía de la Misa de exequias. Tras el suicidio de un chico de veinte años, el rector de un instituto eclesiástico que lo había tenido como alumno, agradeció al suicida, en el discurso pronunciado en los funerales del desventurado, el bien difundido en torno sí, y le pidió perdón por las culpas que de su gesto tenían los que continuaban viviendo (*Virtutis palestra*, Íscona 1983, p. 121): es la disolución de la responsabilidad personal en el pecado de la sociedad; es decir,

También se ha ido introduciendo bajo la influencia de la psicología y de la psiquiatría la convicción de que en el ánimo del suicida, atacado por una invencible turbación, la libertad padece una grave limitación o incluso resulta anulada. Mientras que en el pasado la Iglesia concedía un amplio margen a la responsabilidad moral del agente, después el Concilio ha acogido en creciente medida la idea de la irresponsabilidad del suicida. La Iglesia ha rechazado siempre la moral estoica, según la cual el suicido es expresión suma de la libertad moral del hombre y la cima de la virtud.

de los demás. Y cuando en agosto de 1983 un joven de dieciséis años se mató en Roma junto con su novia, le fueron concedidos los ritos religiosos y se pronunció su elogio fúnebre (OR, 6 agosto 1983). Mucho más verdaderas y auténticas resultan las palabras que sobre la tumba del Dr. Giuseppe Zola, sepultado como suicida cerca del camposanto, pronunció en Lugano en 1834 Giacomo Luvini-Perseghini, uno de los jefes del partido radical del cantón Ticino: *Esperamos que el Dios de nuestros padres, cuya misericordia es infinita, quiera perdonar el error de un instante a aquél cuya vida estuvo adornada de muchas virtudes.*

Capítulo 26

La pena de muerte

26.1. La pena de muerte

Hay instituciones sociales que derivan de los principios del derecho natural, y como tales se perpetúan en diversas formas: es el caso del Estado, la familia o el sacerdocio; y hay otras que, teniendo su origen en un cierto grado de reflexión sobre esos principios y en circunstancias históricas concretas, deben desaparecer cuando la reflexión pasa a un grado ulterior o esas circunstancias desaparecen: así ocurre, por ejemplo, con la esclavitud. Hasta tiempos recientes, la pena de muerte era justificada teóricamente y practicada en todas las naciones como la sanción extrema con que la sociedad castiga al delincuente con el triple fin de reparar el orden de la justicia, defenderse, y disuadir a otros del delito. La legitimidad de la pena capital se basa en dos proposiciones. Primera: la sociedad tiene derecho a defenderse; segunda: la defensa supone todos los medios necesarios para ella. La pena capital está contenida en la segunda proposición, a condición de que quitarle la vida a un miembro del organismo social resulte necesario para la conservación de la totalidad.

La creciente disposición de los contemporáneos a la mitigación de las penas es por un lado efecto del espíritu de clemencia y mansedumbre propio del Evangelio, contradicho durante siglos por feroces costumbres judiciales. Es cierto que a causa de una contradicción que no vamos a indagar ahora, el horror por la sangre perseveró en la Iglesia. Conviene así recordar que no sólo el verdugo era objeto de irregularidad en el derecho canónico, sino también el juez que condenaba a muerte *iuxta ordinem iuris* e incluso quien intervenía y testificaba en una causa capital, si se seguía la muerte de una persona. La controversia no se plantea sobre el derecho de la sociedad a defenderse (inatacable premisa mayor del silogismo penal), sino sobre la necesidad de eliminar

al delincuente para defenderse de él (que es la premisa menor). La doctrina tradicional, desde San Agustín a Santo Tomás y a Taparelli d'Azeglio, afirma que el juicio acerca de dicha necesidad, que condiciona la legitimidad de la pena, es un juicio histórico y variable según el grado de unidad moral de la comunidad política, y según la mayor o menor fuerza que deba desplegar el bien común que une contra el individualismo que disgrega. Los sistemas abolicionistas de la pena capital, empezando por Beccaria, supuesta la mayor del silogismo, dan también a la menor un carácter puramente histórico, porque admiten en situaciones de conflicto (la guerra, por ejemplo) la eliminación del delincuente. Incluso en Suiza, durante la última gran guerra, se condenó a muerte por fusilamiento a diecisiete personas culpables de alta traición.

26.2. La oposición a la pena capital

La oposición a la pena capital [1], puede nacer de dos motivos heterogéneos e incompatibles, y conviene juzgarla por los aforismos morales de que procede.

Puede surgir de la execración del delito unida a la conmiseración por la debilidad humana, y por consideración hacia la libertad del hombre, capaz durante toda la duración de la vida mortal de resurgir de cada caída. Puede sin embargo también derivar del concepto de inviolabilidad de la persona en cuanto sujeto protagonista de la vida terrena, tomándose la existencia mortal como un fin en sí misma que no puede ser roto sin frustrar el destino del hombre.

Este segundo modo de rechazar la pena de muerte, aun considerado por muchos como religioso, es en realidad irreligioso. Olvida que para la religión la vida no tiene razón de fin, sino de medio para su fin moral, más allá del orden de los subordinados valores mundanos. Por tanto, quitar la vida no equivale sin más a arrebatar al hombre definitivamente el fin trascendente para el cual ha nacido y que constituye su dignidad.

El hombre puede *propter vitam vivendi perdere causas*, es decir, hacerse indigno de la vida por haberla identificado con ese mismo valor al que sin embargo ella debe servir. Por esta razón está implícito en ese motivo el sofisma de que matando al delincuente, el hombre, y en concreto el Estado, tiene el poder de truncar su destino, sustraerle al fin último, y quitarle la posibilidad de cumplir su destino de hombre. La verdad es la contraria. Al condenado a muerte se le puede truncar su existencia, pero no arrebatarle su fin. Las

[1] Tal oposición se ha hecho casi generalizada, y se contempla la pena capital en sí misma como una injusticia. Muchos Estados miembros del Consejo de Europa han firmado en 1983 un protocolo adicional a la Convención europea de los derechos del hombre con el que se obligan a abolir de sus leyes la pena de muerte (RI, 1983, p. 1077).

sociedades que niegan la vida futura y ponen como máxima el derecho a la felicidad en el mundo de aquí abajo deben huir de la pena de muerte como de una injusticia que apaga en el hombre la posibilidad de alcanzar la felicidad. Y es una paradoja verdadera (muy verdadera) que quienes impugnan la pena capital defienden un Estado totalitario, pues le atribuyen un poder mucho mayor del que tiene, más bien un poder supremo: truncar el destino de un hombre [2] .

No pudiendo la muerte ejecutada por un hombre contra otro perjudicar ni al destino moral ni a la dignidad humana, tanto menos puede impedir y prejuzgar a la justicia divina, que ejerce un juicio por encima de todos los juicios. El sentido de las palabras inscritas en la espada del verdugo de Friburgo (*Señor Dios, Tú eres el juez*) no es identificar la justicia humana con la divina, sino al contrario: es el reconocimiento de esa suprema justicia que juzga todas nuestras justicias.

Se argumenta también con la ineficacia de la pena capital para disuadir del delito; y se trae en apoyo la célebre sentencia de César, quien en el proceso a los Catilinarios decía ser menor mal la muerte, fin de la infamia y de la miseria del maleante, que la duración de la infamia y de la miseria. Pero la objeción se refuta por el sentimiento universal que ha inspirado el instituto jurídico de la gracia, dejando aparte el hecho de que los mismos maleantes se ligan a veces con pactos sellados por la muerte en caso de traición. Éstos confirman con un testimonio competente la eficacia disuasiva de la pena capital.

26.3. Variación doctrinal de la Iglesia

También en la teología penal se delinea en la Iglesia una variación importante. Citaremos solamente documentos del episcopado francés (que sostenía en 1979 que debía abolirse en Francia la pena de muerte como incompatible con el Evangelio), los de los obispos canadienses y norteamericanos, y los artículos de OR, 22 enero de 1977 y 6 de septiembre de 1978, que consideraban la pena de muerte lesiva para la dignidad humana y contraria al Evangelio.

En cuanto al último argumento, debe observarse que, sin aceptar (antes bien rechazando) la celebración de la pena capital hecha por Baudelaire como un acto sacro y religioso, no se puede cancelar de un plumazo la legislación del

[2] Es por consiguiente falsa la afirmación de Sor ANGELA CORRADI, misionera entre los presos, en el Meeting de Rimini (OR, 25 agosto 1983): *la cárcel sería la ocasión para «aplastar definitivamente» a un hombre*. Según la religión, es imposible para un hombre aplastar definitivamente a otro.

Viejo Testamento, que es una legislación de sangre. No se puede igualmente cancelar de un plumazo ya no digo la legislación canónica, sino la misma enseñanza del Nuevo Testamento. Sé bien que según los nuevos cánones hermenéuticos se le quita importancia al pasaje típico de Rom. 13, 4 (que otorga el *ius gladii* a los príncipes y los llama ministros de Dios para castigar a los malvados), como expresión de una condición histórica superada. Sin embargo, en el discurso del 5 de febrero de 1955 a los juristas católicos, Pío XII rechazó explícitamente tal interpretación sosteniendo que ese versículo tiene un valor duradero y general, pues se refiere al fundamento esencial del poder penal y su finalidad inmanente.

Además, el Evangelio de Cristo permite indirectamente la pena capital, ya que dice ser mejor para el hombre ser condenado a muerte por ahogamiento que cometer un pecado de escándalo (Mat. 18, 6). Y de Hech. 5, 1-11 se deduce que la pena de muerte no fue aborrecida por la comunidad cristiana primitiva: los cónyuges Ananías y Safira, reos de fraude y de mentira en perjuicio de sus hermanos, comparecen ante San Pedro y son castigados. Sabemos por los comentarios bíblicos que tal condena fue tachada de cruel por los enemigos contemporáneos del cristianismo. La transformación operada se evidencia en dos puntos. En la nueva teología penal no se hace ninguna consideración a la justicia, y toda la cuestión gira sobre la utilidad de la pena y su idoneidad para reinsertar al reo en la sociedad. Aquí el pensamiento innovador se reconduce, como en otros puntos, al utilitarismo de la filosofía jacobina, según la cual el individuo es esencialmente independiente, y aunque el Estado puede defenderse del delincuente, no puede castigarlo porque haya infringido la ley moral, es decir, porque sea moralmente culpable. Tal ausencia de culpabilidad del reo se traduce entonces en un menosprecio hacia la víctima e incluso en la preferencia otorgada al reo sobre el inocente.

En Suiza el ex-presidiario está privilegiado en las oposiciones a cargos públicos en relación al ciudadano sin antecedentes. La consideración de la víctima se eclipsa ante la misericordia para el maleante. El asesino Buffet, dirigiéndose hacia la guillotina, grita su esperanza *de ser el último guillotinado de Francia*. Debería gritar la de ser el último asesino. La pena por el delito parece más detestable que el delito, y la víctima cae en el olvido. La restauración del orden moral violado por la culpa es rechazada como un acto de venganza. Se trata sin embargo de una exigencia de justicia, que debe perseguirse incluso si no se puede anular el mal pretérito y resulta imposible la enmienda del reo. Hasta resulta atacado el concepto mismo de la justicia divina, que castiga con la pena a los condenados, fuera de toda esperanza o posibilidad de arrepentimiento (§41.4). Pero el concepto mismo de redención del reo se reduce a una mutación de orden social. Según OR del 6 de septiembre de 1978, la redención es *la conciencia de volver a ser útil para los*

hermanos y no, como quiere el sistema católico, la detestación de la culpa y la reconducción de la voluntad a conformarse con el carácter absoluto de la ley moral.

Y cuando se argumenta que no se puede quitar la vida a un hombre porque se le quitaría la posibilidad de la expiación, se olvida esa gran verdad según la cual la misma pena capital es una expiación. En la religión humanista, la expiación consiste primariamente en la conversión del hombre hacia los hombres; por consiguiente se hace necesario conceder tiempo a esta conversión, y no abreviarla.

En la religión de Dios, por el contrario, expiación es primeramente reconocimiento de la majestad y el señorío divinos, los cuales, conforme al principio de la puntualidad de la vida moral (§29.2), se deben y se pueden reconocer en todo momento. El OR de 22 enero 1977, combatiendo la pena de muerte, escribe que al delincuente *la comunidad debe concederle la oportunidad de purificarse, de expiar su culpa, de ser rescatado del mal, lo que la pena capital no permite.* Escribiendo así, el diario niega el valor expiatorio de la muerte, que es máximo para la naturaleza mortal del hombre, como sumo (en la relatividad de los bienes de este mundo) es el bien de la vida en cuyo sacrificio consiente quien expía. Por otra parte, la expiación de Cristo inocente por los pecados del hombre está conectada con una condena a muerte. No deben además olvidarse las conversiones de ajusticiados logradas por San José Cafasso, y tampoco algunas cartas de condenados a muerte de la Resistencia [3] . El extremo suplicio, gracias al ministerio del sacerdote que se interpone entre el juez y el verdugo, dio lugar a menudo a admirables transformaciones morales: desde la de Niccoló di Tuldo, confortado por Sta. Catalina de Siena, quien nos dejó el relato en una carta famosa, a la de Felice Robol, asistido sobre el patíbulo por Antonio Rosmini [4] ; desde Martín Merino, que atentó en 1852 contra la reina de España, a nuestro contemporáneo Jacques Fesch, guillotinado en 1957, cuyas cartas de la cárcel son un testimonio conmovedor de una perfección espiritual propia de un predestinado [5]
.

Por consiguiente, el aspecto más irreligioso de la doctrina que rechaza la pena capital resalta en el rechazo de su valor expiatorio, que es sin embargo máximo en la visión religiosa, porque incluye el supremo consentimiento a la suprema privación en el orden de los bienes mundanos. Viene bien a este propósito la sentencia de Santo Tomás, según la cual la condena capital

[3] *Lettere di condannati a morte della Resistenza europea*, Turín 1975.

[4] El discurso que ROSMINI pronunció sobre el estrado de la justicia en Rovereto de Trento puede leerse en *Opere*, Milán 1846, vol. XXVII, p. 132-184.

[5] Fueron publicadas por A. M. LEMONNIER con el título *Lumiére sur l'échafaud*, París 1971.í

cancela, además de toda deuda de pena debida por el delito a la sociedad humana, también toda deuda de pena en la otra vida. Es interesante referir las palabras precisas: *Mors illata etiam pro criminibus aufert totam poenam pro criminibus debitam in alia vita vel partem poenae secundum quantitatem culpae, patientiae et contritionis, non autem mors naturalis* [6] .

La fuerza moral de la voluntad expiante explica también la infatigable solicitud con que la Compañía de San Juan Decollato, acompañando al suplicio a los condenados, multiplicaba las sugerencias, instancias, y ayudas para procurar mover hacia el consentimiento y la aceptación el ánimo de quien iba a morir, y hacer así que muriese en gracia de Dios [7].

26.4. Inviolabilidad de la vida. Esencia de la dignidad humana. Pío XII

El argumento principal de la nueva teología penal es sin embargo el inviolable e imprescriptible derecho a la vida, que resultaría ofendido cuando el Estado impone la pena capital. Dice el artículo citado que *a la conciencia moderna, abierta y sensible a los valores del hombre, a su centralidad y a su primacía en el Universo, a su dignidad y a sus derechos inviolables e inalienables, repugna la pena de muerte como una disposición antihumana y bárbara.* Conviene en primer lugar hacerle a este texto, que reúne todos los motivos del abolicionismo, una glosa fáctica. La mención del OR a la *conciencia moderna* es parecida a la presupuesta en el documento de los obispos franceses, según los cuales *el rechazo a la pena de muerte se corresponde en nuestros contemporáneos con el progreso realizado en el respeto a la vida humana.* Esta afirmación nace de la propensión viciosa de la mente a complacerse en las ideas agradables y a forjar las ideas sobre los deseos: los atroces exterminios de inocentes perpetrados en la Alemania nazi y en la Rusia soviética, la difundida violencia contra las personas utilizada como

[6] *Summa theol. Index*, en la voz mors (ed. Turín 1926). *La muerte infligida como pena por los delitos borra toda la pena debida por ellos en la otra vida, o por lo menos parte de la pena en proporción a la culpa, el padecimiento y la contrición. La muerte natural, sin embargo, no la borra.*

[7] Sumamente revelador es a este propósito lo que se lee en las Relaciones de la Compañía de San Juan Decollato en Roma sobre el jueves 16 de febrero de 1600, en torno al suplicio de Giordano Bruno. Le fueron acompañando siete confesores, dominicos, jesuitas, del Oratorio y de San Jerónimo, para que donde no bastase la espiritualidad de un género, tuviese por ventura acogida la de otro: VINCENZO SPAMPANATO, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Florencia 1933, p. 197. A este propósito puede verse el libro de VINCENZO PAGIJA, *La morte confortata*, Roma 1982, especialmente el cap. VII, *La morte del condannato esempio della morte cristiana.*

instrumento ordinario por gobiernos despóticos, la legitimación e incluso la obligatoriedad del aborto convertida en ley, y la crueldad de la delincuencia y del terrorismo, a duras penas contenidos por los gobiernos, infligen un crudo desmentido a ese aserto irreal.

De la centralidad axiológica del hombre en el universo hablaremos en §§30.1-31.1. En general, en el discurso sobre la pena de muerte se olvida la distinción entre el estado de derecho del hombre inocente y el del hombre culpable. Se considera el derecho a la vida como inherente a la pura existencia del hombre, cuando en realidad deriva de su fin moral.

La dignidad del hombre tiene origen en su ordenación a valores que trascienden la vida temporal, y este destino está señalado en el espíritu como imagen de Dios. Aunque sea absoluto ese destino e indeleble esa imagen, la libertad del hombre permite que mediante la culpa él descienda de esa dignidad y se desvíe de ese finalismo.

La base del derecho penal es precisamente la disminución axiológica del sujeto que viola el orden moral y suscita con su culpa la acción coactiva de la sociedad para reordenar el desorden. Quienes sólo encuentran motivo para la acción coactiva en el daño inferido a la sociedad, quitan todo carácter ético al derecho y hacen de él una prevención contra el delincuente, sin distinción de si es libre o necesitado, racional o irracional. En el sistema católico la ecuación penal hace que al delito, al cual el delincuente ha llegado buscando una satisfacción con desprecio del mandamiento moral, responda una disminución de bien, de gozo, de satisfacción.

Fuera de este contrapeso moral, la pena se convierte en una reacción puramente utilitaria, que olvida precisamente la dignidad del hombre y refiere la justicia a un orden totalmente material: como ocurría en Grecia, cuando se llevaban y se condenaban en el tribunal del Pritanéo piedras, maderas o animales que hubiesen causado algún daño.

La dignidad humana es sin embargo un carácter impreso naturalmente en la criatura racional, pero se hace consciente y explícita en los movimientos de la voluntad buena o mala, y crece o decrece en ese orden. Nadie querrá nunca igualar en dignidad humana al hebreo de Auschwitz y a su carnicero Eichmann, o a Santa Catalina y a Taide.

La dignidad humana no puede disminuir jamás por hechos distintos de los morales; y contrariamente al sentimiento que se ha convertido en común, no es por el grado de participación en los beneficios del progreso tecnológico (§31.1) como se mide la dignidad humana, ni por la parte alícuota de los bienes económicos, ni por el grado de alfabetización, ni por el incremento de la atención sanitaria, ni por la abundante distribución de las cosas agradables de la existencia, ni por la desaparición de las enfermedades. No se confunda la dignidad humana, que es un atributo moral, con el crecimiento de los bienes

útiles, propio también del hombre indigno. Véase como argumento lo que diremos en §§31.1 y 32.1.

La pena de muerte y las demás penas, si no se degradan a pura defensa y casi a matanzas selectivas, presuponen siempre una disminución moral en la persona castigada, y por consiguiente no tiene lugar lesión de un derecho inviolable e imprescriptible. No es que la sociedad prive al reo de un derecho, sino que como enseñó Pío XII en el discurso del 14 de septiembre de 1952 a los neurólogos, *incluso cuando se trata de la ejecución de un condenado a muerte el Estado no dispone del derecho del individuo a la vida. Está reservado entonces al poder público privar al condenado del bien de la vida en expiación por su delito, después de que con su crimen él se ha desposeído ya de su derecho a la vida* (AAS, 1952, pp. 779 y ss.) Y la inviolabilidad del derecho a la vida en el inocente, inexistente en el reo, que se lo ha arrebatado a sí mismo con la depravación de la voluntad, es también evidente si se contempla paralelamente el derecho a la libertad: podrá ser innato, inviolable o imprescriptible, pero el derecho penal reconoce legítima la privación incluso perpetua de la libertad como sanción para el delito, y la costumbre de todas las naciones la practica.

Por consiguiente, no existe un derecho incondicionado a los bienes de la vida temporal; el único derecho verdaderamente inviolable es al fin último: a la verdad, la virtud y la felicidad, y a los medios necesarios para conseguirlas. Este derecho no se ve afectado absolutamente en nada por la pena de muerte.

En conclusión, la pena capital, o más bien toda pena, es ilegítima si se parte de la independencia del hombre con respecto a la ley moral (mediante la moral subjetiva) y con respecto a la ley civil (como consecuencia de esa primera independencia). La pena capital se convierte en bárbara en una sociedad descristianizada que, cerrada en el horizonte terrestre, no tiene derecho de privar al hombre de un bien que es para él todo el bien.

Capítulo 27

La guerra

27.1. El cristianismo y la guerra

La variación acaecida en la concepción de la guerra puede reconducirse al género desarrollo homogéneo, aunque en muchas manifestaciones de la opinión católica y en algunos documentos episcopales parezca pertenecer más bien al género *saltus in aliud*.

Este desarrollo homogéneo permite comprender el sentido legítimo del adagio lo que no era pecado puede convertirse en pecado, y viceversa. Esta conversión es posible no porque cambie la ley moral, sino porque cambian las circunstancias que modifican la culpabilidad de la acción (aumentándola, disminuyéndola o anulándola), y también porque con el crecimiento de la reflexión los conocimientos morales del género humano dan origen a conciencias nuevas y deberes nuevos. Es doctrina clásica que las circunstancias cambian la cualidad de los actos.

Un idéntico acto es virtuoso en el matrimonio, culpable en la fornicación, o aún más culpable en el adulterio. O bien, utilizando ejemplos más modernos: en tiempos de carreteras desiertas se consideraba pecado venial conducir un vehículo estando ebrio, pero se convierte en pecado mortal en tiempos de carreteras de gran densidad y gran peligro en el tráfico.

En la estimación moral de la guerra son las circunstancias las que cambian la especie y hacen ilícito lo que en otras circunstancias era lícito y virtuoso en el pasado. La condena absoluta de la guerra queda sin embargo lejos de la tradición católica; la milicia no está proscrita por el Evangelio, y fue practicada por los cristianos (muchos Santos mártires fueron hombres de armas) y considerada por todos los Padres como un oficio honesto. Solamente en movimientos de vena maniquea y tintura herética comenzó a considerarse ilícita la guerra.

Incluso la Regla de San Francisco admite coger las armas en defensa de la Patria. Y no hablo de toda la teología católica desde San Agustín a Santo Tomás y a Taparelli d'Azeglio.

Discurriendo sobre los actos que rompen la concordia entre los hombres, el Aquinatense califica a la guerra en forma puramente negativa, estableciendo que no siempre es pecado.

San Agustín, en un pasaje del *Contra Taustum*, cap. 74, concreta en la injusticia, y no en el hecho de matar, la iniquidad de la guerra: *Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoquidem morituri, ut domentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si quo similia, haec sunt quae in bello culpantur* (P. L. 42, 477) [1] .

Pío XII, en el discurso de Navidad de 1949, después de haber proclamado que *todos los violadores del derecho deben ser puestos en un aislamiento infamante al margen de la sociedad civil*, denunció con fuerza el falso pacifismo: *La conducta de quien aborrece la guerra por su atrocidad y no por su injusticia prepara el éxito del agresor*. La guerra sólo puede ser el peor de los males para quien adopte una visión irreligiosa que considere la vida, y no el fin trascendente de la vida, como el bien supremo, y equivalentemente el placer como el destino del hombre. La guerra es ciertamente un mal, y la Iglesia lo incluye junto con el hambre y la peste entre los flagelos de los cuales desearía ver preservados a los hombres.

En la encíclica de 1894 *Praeclara congratulationis*, León XIII denuncia la inutilidad de las guerras y preconiza una Sociedad de los pueblos y un nuevo derecho internacional. De Benedicto XV son memorables las lamentaciones por la *horrenda carnicería* y el *suicidio de Europa*, además de la denuncia de la *mantanza inútil* en la Nota del 1 de agosto de 1917 (Exhortación a los gobernantes de las naciones en guerra, *Des le début*: texto original en francés)

[1] ¿Qué hay que condenar en la guerra? ¿Quizá el hecho de que hombres destinados en todo caso a morir, mueran para someter a hombres destinados a vivir en paz? Condenar esto es propio de hombres privados de fortaleza, no de hombres religiosos. Las cosas que se condenan en la guerra son la voluntad de hacer mal al enemigo, la crueldad de la venganza, el ánimo intranquilo e implacable, la crueldad en la rebelión, el ansia de dominio y otras cosas similares.

27.2. Pacifismo y paz. Card. Poma. Pablo VI. Juan Pablo II

Por consiguiente no es propio de la Iglesia el pacifismo absoluto que absolutiza la vida, sino el pacifismo relativo, que condiciona la paz, y naturalmente también la guerra, a la justicia. Pero el más valiente de los fautores del pacifismo, Erasmo de Rotterdam, en la *Querela pacis* y en la paráfrasis del *Pater Noster*, enseña al contrario que *no hay paz injusta que no sea preferible a la más justa de las guerras.*

Y corrientes de pensamiento muy difundidas se han unido a este irenismo absoluto y pueden invocar sufragios autorizados. El Card. Poma, arzobispo de Bolonia, en OR del 4 de mayo de 1974, escribía: *No hay nada más contrario al Cristianismo que la guerra. En ella, que es la síntesis de todos los pecados, la soberbia se junta con el desencadenamiento de los instintos inferiores.*

Pero afirmaciones tan faltas de distinciones y de sentido histórico son contrarias a siglos de Cristianismo, a la reconocida santidad de guerreros como Juana de Arco, y a la celebración de la guerra justa hecha por Pablo VI en un documento especial dedicado al quinto centenario de la muerte de Scanderbeg. El mismo Pablo VI, recordando en un discurso la visita de Pío XII al pueblo de Roma tras los bombardeos de 1943 y el grito de un joven: *¡Santo Padre, es mejor la esclavitud que la guerra! ¡Líbranos de la guerra!* calificó tal grito de *locura* (RI, 1971, p. 42). Y a ese gran defensor de la libertad y de la paz que fue Gandhi le faltó poco para acusar de vileza al pacifismo absoluto: *Es ya algo noble defender el propio bien, el propio honor y la propia religión, con la punta de la espada. Es todavía más noble defenderlos sin intentar hacer daño al delincuente. Pero es inmoral y deshonroso abandonar al compañero y, por salvar la piel, dejar su bien, su honor y su religión a merced de los delincuentes.*

Ciertamente hay declaraciones de Pablo VI que proclaman *lo absurdo de la guerra moderna* y *la suprema irracionalidad de la guerra* (OR, 21 diciembre 1977). En fin, está la declaración de Juan Pablo II en Coventry en mayo de 1982: *Hoy, el alcance y el horror de la guerra moderna, nuclear o convencional, la hacen totalmente inaceptable para resolver disputas y controversias entre las naciones.*

Sin embargo, si se observan los términos de las dos declaraciones papales, se reconocerá que no se salen de los principios tradicionales de la teología de la guerra y constituyen uno de esos desarrollos de la conciencia moral que dependen de la variación de las circunstancias. La licitud de la guerra está de hecho ligada a condiciones: que sea declarada por quien tiene la autoridad; que se proponga reparar un derecho violado; que existan fundadas esperanzas

de conseguir tal reparación; que se conduzca con moderación. Estas condiciones están recogidas también en el artículo 137 del *Codice Sociale* elaborado por la Unión internacional de estudios sociales, fundada por el Card. Mercier, y reflejan una ininterrumpida tradición de las escuelas católicas.

27.3. La doctrina del Vaticano II

En *Gaudium et Spes* 79-80 el Vaticano II ha confirmado la licitud de la guerra defensiva, ha condenado la guerra ofensiva emprendida como medio de resolver los conflictos entre naciones, y finalmente ha proscrito sin excepciones la guerra total, sobre todo la atómica [2] .

En cuanto al servicio militar que los ciudadanos prestan para la seguridad y libertad de la Patria, el Concilio no solamente lo admite sino que declara que *desempeñando bien esta función, realmente contribuyen a estabilizar la paz* (n. 79). A causa de la inadecuación de una de las condiciones antedichas, el derecho de guerra debe ser reexaminado con mentalidad totalmente nueva, y por ello el Concilio sentencia: *Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad, que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones* (n 80). La guerra total está prohibida incluso en el caso de legítima defensa que, por falta de moderación, se convierte también en ilegítima.

El Concilio, que enseña que la guerra defensiva contra la agresión es lícita *mientras falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces* (n. 79), enseña también que ésta se convierte en ilícita si se orienta al exterminio total del enemigo. Se condenan por consiguiente tanto la guerra emprendida ofensivamente para resolver un litigio, como la guerra ofensiva o defensiva conducida sin el *moderamen inculpatae tutelae.*

Pero no se condena la guerra defensiva conducida con ese *moderamen.* Debido a la nueva circunstancia de existencia de la guerra total, la valoración moral de la guerra (como, por otra parte, de todas las cosas sometidas a circunstancias distintas) queda transformada. Aquí notaré que ya en el Vaticano I se propuso definir que *Qui bellum incipiat, anathema sit*; pero tal

[2]Esta condena de la guerra inmoderada tiene un análogo en la condena que el Concilio Lateranense II, con Inocencio II, fulminó en 1139 contra *artem illam mortiferam et Deo odibilem ballistariorum er sagitariorum.* La condena demuestra la evolución de la conciencia moral, que va perfeccionándose en las diversas relatividades históricas. Prueba sin embargo también la ineficacia de la acción de la Iglesia en este campo, ineficacia similar a la de aquellas proscripciones de la guerra decididas en el Pacto de 1919, en el Pacto BriandKellog de 1928, y en el Estatuto de la ONU de 1945.

axioma no entraba en la cuestión del mérito moral, y ciertamente no es la prioridad cronológica de la batalla lo que la cualifica.

Se condena el efecto homicida de los actos bélicos porque niega la diferencia de las esencias y hace que la guerra sea algo que no es. Mientras en el pasado las naciones combatían con la acción específica de un órgano específico (el Ejército), hoy lo hacen con la totalidad del organismo social, y todo resulta militarizado; hay guerra política, guerra comercial, guerra diplomática, guerra de propaganda, guerra química, guerra biológica e incluso guerra meteorológica [3] . No sólo Marte, sino Marte, Minerva, Mercurio y tantas otras, son deidades del Olimpo moderno.

La guerra total o paroxística fue inaugurada en 1793 mediante la *levée en masse* y la requisa de hombres y fuerzas económicas, y con la incipiente requisa de las almas gracias a la propaganda. El reclutamiento obligatorio, el cobro de la sangre, introducido por todos los Estados modernos y considerada un paso adelante en la justicia civil, significó la pérdida de una libertad de la que ya gozaban los pueblos antiguos [4] . Fue un efecto de la más estrecha solidaridad de los ciudadanos de una nación, nació del creciente poder del Estado, convertido en un macroántropo del cual los individuos son células, y llevó la guerra a la pérdida de su especificidad. Debe observarse sin embargo que las doctrinas militares van ahora abandonando el concepto de la guerra combatida por un pueblo entero con todos sus recursos, y vuelven a ejércitos no de masas, sino de profesionales altamente especializados. Así se va restaurando la idea de la guerra como actividad de un estamento especial, y se restituyen a Marte las obras de sangre. Haciendo la guerra con un órgano de la nación y no con la totalidad de ella, se volvería al derecho natural y a la situación bien descrita por Federico II de Prusia: *Cuando yo hago la guerra, mis pueblos no se dan cuenta, porque la hago con mis soldados.* El movimiento de la vida nacional está sin embargo todavía completamente dirigido hacia la guerra total, y todos los órganos de la sociedad se convierten en un único órgano bélico orientado a la destrucción del enemigo. La máxima de Talleyrand de que en la paz los pueblos deben hacerse el mayor bien posible y en la guerra el menor mal posible, se ha invertido en la guerra moderna, que transforma la estructura social en una única máquina destructora.

[3]En 1977, la URSS y EEUU firmaron en Ginebra una convención para la renuncia a la guerra meteorológica. Los Estados Unidos, en la guerra del Vietnam, dejaron impracticable la pista Ho Chi-minh lanzando cincuenta mil recipientes de ioduro de plata y nieve carbónica para producir la lluvia.

[4]Es la libertad que SENECA, Efist. LXXIII, 9, agradecía al príncipe, exaltada por GUCLIELMO FERRERO en *Discorsi al sordi*, Milán 1920. Por el contrario, para ROSMINI, *Filosofía del diritto*, §2154, el reclutamiento obligatorio es el *mayor beneficio* dejado a Europa por el Imperio Napoleónico (Ed. nac., vol. XXXIX, p. 1426).

27.4. Las aporías de la guerra

Por consiguiente, la moralidad de la guerra está sujeta a dos condiciones: que sea justa (y solamente es justo el uso de la fuerza que se utiliza para rechazar una agresión) y que sea moderada (y no existe ningún derecho a hacer la guerra bajo el que no subyazca la obligación de su moderación). No entraremos aquí a examinar la teoría de Sturzo en la obra *La comunidad internacional y el derecho de guerra* (París 1932), según la cual la guerra no tiene una relación esencial y necesaria con la naturaleza humana, sino sólo contingente y por consiguiente evolutiva, siendo posible eliminarla como se eliminaron la poligamia y la esclavitud.

Observaremos solamente que el uso de la fuerza, y por consiguiente el principio de la guerra, es esencial a la sociedad civil: ésta ordena la comunidad al bien común mediante la ley, pero también reprime a los que la violan, y en reprimirlos (sin estar de acuerdo con Hobbes) se reconoce su deber primario. Si, como enseña la filosofía católica de la etnarquía, los pueblos del mundo deben desistir de su pretensión de soberanía y someterse a una autoridad nacional (ver la cita del Vaticano II en el epígrafe precedente), esa sujeción es imposible si dicha autoridad no tiene poder para reprimir eficazmente a quienes la violen: es decir, de luchar contra el socio rebelde.

Así como en la actual organización imperfecta de la convivencia internacional la guerra es lícita para los Estados individuales solamente para rechazar la ofensa a su propio derecho de ser Estados, a la sociedad etnárquica la guerra le resulta lícita solamente para reprimir el ataque a sus propios derechos.

Según algunos (entre éstos, Gaetano), la nación que hace la guerra en legítima defensa cumple un acto de justicia vindicativa, de modo que el beligerante que actúa con la justicia *personam gerit iudicius criminaliter agentis.*

Según otros, al contrario, esa guerra es un acto de justicia conmutativa, con la que se busca la reparación y la restitución de un mal perdido. No se trata de decidir la cuestión en este lugar. La sentencia de Gaetano es conforme al principio católico de la defensa de los inocentes, recogido en el Syllabus contra el principio de no intervención.

Pero si la sociedad internacional no está todavía constituida como sociedad perfecta provista de las tres funciones legislativa, ejecutiva, y judicial, es difícil clarificar la justicia de una guerra y sancionar al beligerante injusto (lo que supondría ejercitar un oficio de tribunal universal). Incluso por dos motivos la guerra justa es siempre digna de lamentación.

Primero, porque es un fratricidio y, caso de ser combatida entre cristianos, también una especie de sacrilegio, dado el carácter sagrado del hombre bautizado. Segundo, en la guerra la actividad de una parte no puede ser buena sin

que la opuesta sea mala. La guerra defensiva de quien tiene la razón es justa, pero puede serlo solamente si el atacante es injusto. Por esta doble tristeza Kant, en *La paz perpetua* dice que el día de la victoria deberían vencidos y vencedores vestir de luto; y en el coro del *Carmagnola* de Manzoni, hay *coros homicidas* que elevan *gracias e himnos que abomina el Cielo*.

Otra aporía de la guerra es la incertidumbre de su resultado, incluso para quien la hace con justicia. Es ley de la teodicea que en la vida terrena los bienes se acompañan tendencialmente con la virtud, pero no basta esa generalidad de la Providencia para sustraer al evento del juego de la insolente fortuna. Quien conoce la historia sabe que abundan en ella malvados afortunados y de justos llenos de sufrimientos. Ni bastan los no poco ejemplos de malvados aniquilados por Némesis, para convertir en teorema esa generalidad y en ley esa tendencia.

En el sistema católico no se da sanción inmanente, ni individual ni colectiva, que sea infalible; y el hombre virtuoso solamente tiene seguridad en la esperanza. Dada la incertidumbre del resultado bélico, el conflicto es incierto hasta el final, y el dios Marte es homéricamente «inconstante». La decisión puede depender de un minúsculo hecho casual en el que se ocultaba la potencia trascendental del momento [5] .

Por el carácter aleatorio de su consecución, la guerra tiene similitud con el juego, y según Manzoni debería ser clasificada por la economía política junto con el juego.

Y por tanto el efecto útil de la guerra se podría obtener sin la guerra, excluyendo su irracionalidad característica, que en ese aspecto la asemeja al duelo (filológicamente, *bellum* es lo mismo que *duellum*). Las razones que muestran que la guerra no es buena en sí misma instruyen sobre el modo de obtener sin ella el efecto útil.

El lado aleatorio del resultado de la guerra (quizás reducible, pero no eliminable) hace irrelevante el factor cuantitativo de las fuerzas antagonistas. Como ya observaba Henri Jomini, el perfeccionamiento de los artefactos bélicos perseguido sin reposo por los Estados no ofrece ventajas a quien lo usa si no es el único en usarlos, como se vió en Crécy en 1346 con las armas de fuego y en 1945 en Japón con la bomba atómica. Con las nuevas armas no se hace sino hacer acopio de un coeficiente común a los dos términos de una proporción cuyo valor es el mismo. Aumentan así el costo y la maldad de los armamentos, pero no la probabilidad del éxito, siempre dependiente de

[5]Este elemento fortuito en el destino de un *condottiero* fue reconocido por los antiguos: entre las dotes del jefe, aparte la autoridad y la pericia, ponían la felicitas o fortuna, como se vió en la elección de Pompeyo para la guerra contra Mitrídates (CICERON, *Pro lege Manilia*). También Napoleón tenía en cuenta la fortuna, y hablando del general Mack, derrotado en Ulma en 1805, decía: *Es un inepto: peor aún, tiene mala estrella*.

la fortuna en las cosas y del valor en el hombre. La guerra combatida de tres en tres no tendría un resultado distinto que la llevada a cabo por millones contra millones.

27.5. Aporía de la guerra moderada

Aporía de la guerra moderada. Voltaire. Pío XII. Imposibilidad final de la guerra moderna

La moderación aparece por consiguiente como la exigencia imprescindible para combatir con justicia. Y no solamente la guerra debe ser moderada hacia el enemigo, sino también hacia el beligerante justo. Está por consiguiente prohibida la defensa a ultranza, sin esperanza de victoria y con certeza de un vano holocausto [6] .

Pero, ¿cuál es el fundamento de la obligación de la moderación? Si se plantea la tesis en términos metafísicos, se encuentra que deriva del principio de razón suficiente, según la cual es irracional y por consiguiente inmoral ejercitar una acción superflua respecto al fin a conseguir. Puesto que la acción es adecuada al fin y el añadido es improductivo y nulo, la acción bélica, cuyo fin consiste en la restauración del derecho y por consiguiente en la paz, debe ser conducida con el minimum posible de destrucciones. La destrucción total del enemigo es ilícita, por ser desproporcionada al fin.

La razón metafísica es sin embargo sobrepasada por la razón moral. Es un principie ético que el mal moral del prójimo no se puede querer jamás. Tampoco el mal físico se puede querer jamás por sí mismo y directamente, sino sólo como medio para un bien moral y en la medida mínima en la que es necesario. No se quiere la guerra por la guerra sino para la paz.

La doctrina de Voltaire en el diálogo *Des drots de guerre*, según la cual la guerra se origina fuera del derecho y por consiguiente no se le puede exigir una regla jurídica, es la doctrina de la guerra total. Esa doctrina repugna a la religión. Como señala G. Gonell, en *Revue de droit international* (1943, p. 205) la guerra justa que surge de un principio moral extraerá de ese principio su propia norma: precisamente la moderación.

Y aquí se manifiesta la aporía. Quien hace la guerra dentro de los cauces del derecho contra un agresor que lucha sin moderación perderá en el combate y sucumbirá al ataque de quien actúa con mayor maldad. La eficacia de la

[6]Tales fueron en la última guerra la defensa de Stalingrado por obra de Von Paulus y la de la isla de Atni, donde los dos mil japoneses que la ocupaban contra fuerzas muy superiores quedaron sobre el terreno muertos o suicidados, no sobreviviendo ninguno que resultase vencido. Nótese además que la guerra sin cuartel y la defensa a ultranza están prohibidas en las Convenciones de La Haya de 1907 y de 1899.

guerra justa estaría anulada por su misma justicia. La condición de moderar el efecto malvado excluiría la posibilidad de victoria y prohibiría emprender también la guerra defensiva. La justicia es una proporcion entre el sacrificio necesario para establecer el derecho y la compensación de haberle establecido. Por consiguiente, cuando falte tal proporción entre los medios y el fin resulta víctima quien no podía más que serlo: tolerar la injusticia puede entonces resulta virtuoso y obligatorio; Pío XII lo enseña explícitamente: *No basta tener que defenderse contra una injusticia cualquiera para utilizar el método violento de la guerra. Cuando lo daños implicados por ésta no son comparables a los de la injusticia, se puede tener la obligación de sufrir la injusticia* [7] . La aporía de la guerra moderna es manifiesta. Es legítimo defenderse haciendo la guerra, pero quien combate está obligado a la moderación y por tanto destinado a sucumbir ante el arrogante agresor no moderado. Las circunstancias vician de inmoralidad a la guerra defensiva, y suscitan la obligatoriedad de someterse a la injusticia. De tal sumisión hay ejemplos antiguos y modernos. Preclaro e inequívoco es el de Pío IX el 20 de septiembre de 1870; legítimo, pero condenado por muchos, el del rey Leopoldo III de Bélgica en junio de 1940. ¿Habrá por consiguiente que proscribir absolutamente toda guerra, al no poder ser hoy más que inmoderada, y serán prohibidos todos los actos bélico defensivos, incluso aunque sólo estén incoados?

27.6. Remoción de la aporía de la guerra en la sociedad etnárquica

El Vaticano II en *Gaudium et Spes* 79, dice expresamente: *Mientras exista el riesgo de una guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos.*

Si en los Estados singulares la autoridad social restringe el derecho individual a tomarse la justicia por su mano, también en la sociedad internacional constituida (que no es un consorcio de entes soberanos, sino de socios, todos ellos a su vez súbditos) la autoridad restringe el derecho de los Estados concretos a hacerse justicia por sí mismos.

Del estado salvaje en que yace todavía la comunidad de los pueblos, el género humano debe pasar a organizarse en una perfecta *societas populorum* como la que auspició León XIII y delineó en concreto Benedicto XV según la tradición de la teología católica desde la Edad Media a Suárez, desde

[7]Discurso del 19 octubre de 1953 en la XVI sesión del *Ufficio Internazionale de documentazione medicina militare*, en *Discorsi al medici*, IV ed., Roma 1960, p. 307.

Campanella a Taparelli d'Azeglio. Claro que no será entonces eliminada la guerra, pero se sabrá que quien combate para hacerse justicia por sí mismo es injusto aunque sea soberano, y la guerra conducida contra él por la autoridad única tendrá el carácter de ser justa. El uso de la fuerza por parte de la autoridad etnárquica con el fin de reprimir al violador de la justicia es el principio del orden y de la paz internacionales. Las sociedades nacionales se deshacen en la anarquía cuando la autoridad pierde el uso de la fuerza: la sociedad etnárquica también [8] .

En el mensaje de la jornada por la paz (OR, 21 diciembre 1981) Juan Pablo II enseña que la solución de la aporía de la guerra moderna es posible solamente mediante el reconocimiento de una autoridad etnárquica; el Papa ve la sociedad de las naciones como un instituto de diálogo y de negociación, lo que ya es, pero no habla de la fuerza, que constituye sin embargo el nervio esencial de la autoridad. No parece por otra parte que el Papa proscriba la guerra defensiva, ya que si la proscribiese se inauguraría una *vacatio legis* por la cual el mundo estaría abandonado a la iniciativa de los malos.

Las palabras del Papa en Canterbury no condenan la guerra defensiva, tampoco condenada por el Concilio, sino la iniciativa de quien toma las armas, atómicas o convencionales, con el intento de resolver por sí mismo las controversias. Pero quien al ser atacado se defiende, utiliza la fuerza con pleno derecho. Sin embargo, a causa de la obligación de la moderación, la aporía subsiste.

La exigencia de constituir al género humano en etnarquía desciende del principio católico al cual se atiene todo nuestro razonamiento, el de la dependencia del dependiente: del derecho, de la ley moral, de Dios. La parte debe ser reducida a ser parte. Los Estados, como lo expresa sugestivamente Smuts, teórico junto con Wilson de la Sociedad de las Naciones, en la cual altos espíritus como Guiseppe Motta reconocieron un ideal cristiano de universal filantropía internacional, deben reducirse a su verdadera naturaleza: no de enteros, sino de oloides; no de soberanos, sino de súbditos; no de microdioses, sino de criaturas.

[8] MARTA VISMARA, *La ázione politica dell'ONU* 1946-1974, Padua 1983, muestra con amplísima documentación que el único éxito claro de la ONU fue la solución del problema del Congo, porque fue obtenido con el uso de la fuerza, empleándose quince mil hombres que en tiempo relativamente breve dieron cuenta de la secesión del Katanga de Ciombe y del Kisai de Lumumba. La firme acción del Secretario general Hammarskjóld tuvo efecto gracias al uso de la fuerza militar internacional.

Capítulo 28

La moral de situación

28.1. La moral de situación

La moral de situación. Lo práctico y praxiológico. La ley como previsión

Si divorcio, sodomía y aborto niegan la ley natural en puntos específicos de aplicación, la moral de situación ataca a su mismo principio, reduciendo la moral a un mero juicio subjetivo del hombre sobre sus propios actos. La moral de situación ya había sido condenada por Pío XII como una *radical inversión de la moral* en un discurso a la Federación mundial de la juventud católica femenina (OR, 19 de abril de 1952). Es una moral que transfiere el criterio sobre la moralidad de una acción desde la ley objetiva y desde las estructuras esenciales a la intención subjetiva, y *del centro a la periferia*, como dice el Papa. La acción sería justa cuando existiese recta intención y una respuesta sincera a la situación.

El conocimiento de la situación es invocado para decidir la aplicación de la ley, pero se pretende que la ley está dictada por la misma conciencia. La elección ya no está determinada por el status de la acción, impuesta al juicio, sino que el juicio determina el status determinando su licitud. Queda abolida la distinción entre juicio subjetivo, que valora el acto singular, y juicio objetivo, que lee en el criterio universal la naturaleza de ese acto.

Conviene señalar que también la moral tradicional es una moral de situación. El conocimiento del universal, regla de los actos, constituye sólo la mitad de la moral. La otra mitad necesaria para completar el juicio moral consiste en la confrontación de las situaciones concretas con la exigencia expresa de la ley, lo que se revela como el sano e irrefragable fundamento de la casuística.

La moral de situación unifica y confunde el juicio praxiológico con el juicio

práctico [1] , eliminando la ley y haciendo de la conciencia medida de sí misma. El orden natural (no sólo biológico, sino metafísico y esencial) resulta derribado, o todo lo más se convierte en dudoso e incognoscible. *Hay aspectos de la vida donde la complejidad de la acción concreta es tal que hace imposible o inoportuna una aplicación literal de la norma moral. En este caso hay que confiar en la conciencia personal y en el sentido de la responsabilidad de la persona hacia su vida* [2] .

Si aquí se pretende hacer notar la dificultad contingente que el hombre encuentra en el reconocimiento de la moralidad de las situaciones, la observación es obvia, y como dijimos da origen a la casuística. Pero no puede tratarse de aplicación literal de la ley, ya que la ley no sólo es letra, sino espíritu, que debe transcribirse o traducirse de lo universal al caso que se presenta. La conciencia personal, que no difiere del sentido de responsabilidad, tiene ciertamente enfrente a la vida, pero como algo que debe ser juzgado, no como lo que constituye el criterio para juzgar: no se responde ante la propia vida, sino ante la exigencia de la ley, tras de la cual se manifiesta la voluntad de Dios.

Por otra parte es errónea también la contraposición que se hace entre la norma general y el caso particular, pretendiendo que éste no entra en aquélla, sino que tiene su propia norma para regularse a sí mismo. El caso particular (conviene recordar la doctrina) entra totalmente en la ley universal, porque lo universal no es sino el caso individual tomado en su esencia, que aparece si se prescinde de sus notas individuantes. Pero también entra el caso particular en la ley universal por una razón que no es lógica, sino metafísica y teológica. La ley moral no admite que el caso particular escape al precepto, porque el precepto incluye todos los casos posibles. En realidad, si bien como juicio de la razón humana la ley es una generalidad abstracta aplicable, en cuanto orden ideal inscrito en la mente divina es sin embargo una previsión de casos históricos: quien ha promulgado la ley *conoce todas las relaciones posibles de los sentimientos y de las acciones con la eterna justicia inmutable* [3] .

La moral de situación, mientras pretende que el caso concreto no es introducible en la ley y puede calificarse por el juicio subjetivo del agente, pasa por alto el hecho de que el caso es siempre un caso de la ley, y como toda la ley, está pensado por el legislador divino, ante quien están presentes todos los casos posibles.

Puede por consiguiente haber situaciones extraordinarias si se miran des-

[1] El primero tiene un sujeto universal, el segundo lo tiene individual. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios*, Ed. Palabra, Madrid 1980.

[2] Herman y Lena BUELENS-GIJSEN, Jan GROOTAERS, *Matrimonio católico y anticoncepción*, Ed. Península, Barcelona 1969, cap. II, 4, págs. 106-107.

[3] MANZONI, *Morale cattolica*, Parte Primera, ed. cit., vol. 1, p. 35.

de el lado del hombre, al que falta a menudo conocimiento de lo concreto o incluso rechaza la ley, pero estas situaciones son absolutamente ordinarias desde el punto de vista de la ley. Antes bien, le pertenecen más propia y distintamente que las otras, porque se presentan al hombre marcadas únicamente por el carácter de imperatividad de la ley y sin recomendación alguna de otro género.

No obstante la condena hecha por Pío XII y las aporías que la afectan, la moral de situación es profesada por algunos episcopados y practicada como método por movimientos enteros de la Acción Católica. Rechazando partir de principios eternos y de normas universales para descender a las situaciones particulares, esos obispos parten de situaciones concretas, y analizándolas deducen las exigencias humanas y evangélicas.

Se trata de *una nueva manera de concebir la conciencia cristiana: no como una función que aplica, mediante un silogismo automático, un principio general a un caso particular, sino más bien como una facultad que bajo la dirección del Espíritu de Dios está dotada de un cierto poder de intuición y de creación que le permite encontrar, para cada caso, la solución original conveniente* (ICI, n. 581, p. 51, 15 diciembre 1982, sobre el documento de los obispos brasileños en torno a los métodos de la Acción católica).

28.2. Crítica de la creatividad de la conciencia

Crítica de la creatividad de la conciencia. Pasividad del hombre moral. Rosmini

La moral de situación, rechazando la ley como orden axiológico que depende de Dios y no del hombre, está forzada por lógica *vis a tergo* a profesar el principio de la creatividad de la conciencia. Mons. Etchégaray, presidente de la Conferencia episcopal de Francia, en un comentario a la declaración *Personae humanae* de la Congregación para la doctrina de la fe [4] , reprueba *la moral que intenta esconderse detrás de los principios*; está de acuerdo con los jóvenes que *rechazan la preexistencia de cualquier moral*; afirma que el imperativo moral *no es como una palabra que cae de lo alto, sino que más bien surge de la relación con el hombre y lo hace coautor de esa palabra.* Mons. Etchégaray condena por consiguiente a quien considera la ley moral anterior al juicio moral del hombre; insinúa que la moral se esconde tras los principios, cuando en realidad deriva de los principios y los manifiesta; y finalmente pretende que el hombre es coautor de la ley.

[4] El documento está traducido en *Giornale del popolo*, 28 enero 1976.

La enseñanza de Mons. Etchégaray es contraria a la de *Gaudium et Spes* 16, recordada por Juan Pablo II: *El hombre descubre en el fondo de la inocencia verdadera y recta una ley que no se ha dado a sí mismo y tiende a conformarse a las normas objetivas de la moralidad* (OR, 2 abril 1982).

El Papa volvió sobre ese argumento en un memorable discurso del 18 agosto de 1983, reproponiendo luminosamente la doctrina de la Iglesia: *La conciencia individual no es el criterio último de la moral; debe conformarse a la ley moral; la ley moral está presente para el hombre en su conciencia; la conciencia es el lugar donde el hombre lee, escucha, ve la verdad sobre el bien y el mal; en la conciencia moral el hombre no está solo consigo mismo, sino sólo con Dios, que le habla imperativamente.*

Está en situación de escucha y acogida, no de autonomía y mucho menos de creatividad [5] .

El Padre Schillebeeckx, exponente de las novedades holandesas, escribe a propósito de la moral de situación: *Tenemos que poner hoy el acento en la importancia de las normas objetivas tanto como en la necesidad de la creatividad de la conciencia y del sentido de las responsabilidades personales* [6] .

Se podría observar que la responsabilidad personal ha estado siempre en el centro de la teología moral y acusar además de superflua la adjetivación, ya que la responsabilidad sólo puede ser atributo de la persona.

Sin embargo, resulta más importante atacar el error escondido en el concepto de creatividad de la conciencia, contradictorio *in terminis* [7] . La conciencia es el sentimiento de la alteridad y de la absoluta preeminencia de la ley, a la cual el hombre no puede dar o quitar nada salvo el obsequio de su libertad.

Si la conciencia crease, precisamente en ese acto de creación sería inmoral, porque la moralidad es la armonía de la voluntad con el orden ideal que ni siquiera en Dios es creado o creable. Por eso, si la conciencia fuese creación más que reconocimiento, no tendría norma con la que armonizarse y solemnizaría el arbitrio. La moral es reconocimiento práctico de la verdad y una especie de veracidad por la cual el hombre se ofrece a sí mismo la verdad: se

---

[5] OR, 18 agosto 1983, como hace otras veces, falsifica en el título el contenido del discurso papal: *La conciencia moral es el lugar del diálogo de Dios con el hombre.* No aparece en todo el discurso ni siquiera una vez la palabra diálogo. El Papa enseña, al contrario y con fuerza, que la conciencia es el lugar donde el hombre escucha, acepta y obedece la voz de Dios: no dialoga, solamente debe escuchar.

[6] Edward SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre. Ensayos teológicos*, Ed. Sígueme, Salamanca 1968, cap. 7, C II, p. 357.

[7] AUGUSTO GUZZO (en su revista *Filosofía*, 1983, pp. 15-18) ha dedicado páginas de rara perspicacia y profundidad al carácter de donación del imperativo moral y de la consiguiente obediencia del acto moral.

la ofrece, no se la otorga.

Se dirá que la vida moral es una actividad, más bien la suprema actividad del espíritu. También lo digo yo. Pero no es en modo alguno creación de reglas, sino aplicación de una regla que está dada y que el hombre sólo tiene que recibir. Uno de los pensadores católicos que más altamente reconocieron la posición del hombre ante la ley es Rosmini: *El principio obligante afecta y liga totalmente al sujeto humano; por consiguiente, si este sujeto en su totalidad queda afectado y ligado, no hay nada en él que no sea pasivo: no queda en él principio activo alguno, es decir, que pueda tener la virtud de obligar (...) El hombre es meramente pasivo hacia la ley moral: es un súbdito a quien la ley se impone, no es un legislador que la impone por sí mismo* [8] .

De este modo, la moral de situación resulta incompatible con la ética católica. Ésta admite un quid obstaculizante y limitante que preside la conciencia y ante el cual debe detenerse, por ser un quid inviolable. Tampoco se puede hablar de una moral dinámica contrapuesta a una moral estática.

Si se contempla la ley, la moral es inmóvil. Si se contempla la conciencia, sí que es dinámica, pero porque se actúa en un continuo esfuerzo por conformarse y sujetarse a la inmovilidad de la ley.

La pasividad del hombre moral es una consecuencia de su dependencia del Absoluto: en cuanto a su esencia (increada), en cuanto a su existencia (que le es dada) y en cuanto a su libertad (que consiste, según Santo Tomás, en moverse por sí mismo siendo movido).

Por tanto, todo el discurso contra la moral de situación se resuelve en la afirmación católica de la dependencia de la criatura.

28.3. La moral de situación como moral de intención. Abelardo

Transfiriendo al sujeto el criterio del juicio además de la facultad de juzgar, y pretendiendo encontrar en la misma situación la justificación del juicio que se hace, la moral de situación incluye en la situación al sujeto mismo y lo anula. Se sostiene que no se debe hacer ningún juicio abstracto sobre la decisión de una persona, sino un juicio histórico, poniéndose en la situación concreta en la que se encontraba en el momento de la elección.

Pero así se confunde a la persona que está en una situación con la situación misma, haciendo de todo una unidad; en realidad la persona afronta la situación, pero no se identifica con ella. Y eso que se denomina juicio abstracto es una exigencia de la ley, que no permite ser rebajada ni deshecha,

[8] *Principii della scienza morale*, cap. V, art. 2, ed. nac., vol. XXI, p. 170.

sino que se impone soberanamente: *fiat iustitia, pereat mundus: non enim peribit sed aedificatur.*

Para hacer un juicio sobre la obligatoriedad es ciertamente necesaria la comprensión del caso concreto, es decir, de las circunstancias; y sin embargo, como lo dice la palabra, las circunstancias están alrededor del sujeto agente, y no se identifican con él: cambiadas las circunstancias, él permanece inmutable, aunque pueda cambiar el juicio.

Si la exigencia de ponerse en el pellejo de otro se siguiese coherentemente, no se podría sino compartir siempre el juicio del agente, ya que nuestro juicio, más que recaer sobre la situación, sería producto de ella.

La moral de situación es afín a la moral de intención, cuyo teórico más célebre sigue siendo Abelardo en el libro *Scito teipsum.* Según él, la cualidad moral de la acción deriva de la intención: es decir, del juicio subjetivo hecho sobre ella por el agente. Por tanto, se peca haciendo el bien que se considera malo, y se adquiere mérito haciendo el mal que se considera bueno.

La intención misma de quienes crucificaron a Cristo (pone como ejemplo Abelardo), que creían hacer el bien, hace bueno su acto; y aparte de la intención buena o mala no existe más que la materialidad de una situación, por sí misma indiferente.

Conviene observar que Abelardo no pudo mantener coherentemente el subjetivismo, ya que se salía manifiestamente del cuadro de la teología cristiana. En un pasaje notabilísimo del cap. 12 se desmiente formalmente, haciendo caer todo su sistema: *Non est itaque bona intentio quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur, cum videlicet illud ad quod tendit si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallitur*[9] .

La referencia a una ley objetiva dada al hombre es simplemente recibida por él e inevitable en toda ética del cristianismo, en la cual no es el hombre, sino la idea divina, la medida de todas las cosas.

Como se desprende de los citados textos del Card. Etchégaray y del P. Schillebeeckx, la moral de situación se limita a introducir, callada y subrepticiamente, el concepto de recta intención. No hay en realidad nada recto ni torcido donde la conciencia, solitaria y desligada de toda norma, sea independiente de la ley.

[9]Por tanto la intención no es buena porque parezca buena, sino porque además es realmente lo que parece: es decir, cuando no se engaña en la estimación que hace de aquello a lo que tiende para agradar a Dios.

28.4. Sobre si la moral católica impide el dinamismo de la conciencia

Tampoco esto impide el dinamismo propio de la vida moral. Sigue siendo verdad que *suae quisque fortunae faber*, pero en el único sentido correcto. El hombre es causa de su ser bueno o malo, pero no en el sentido de que cree la tabla de valores que lo convierten en una cosa u otra.

En suma, ¿puede decirse que *mientras es liberadora de la observancia de la legalidad* (la moral evangélica) *trasplanta al interior del hombre la raíz misma de la vida moral*?

Puede decirse, y lo dijo Pablo VI (OR, 17 junio 1971), pero interpretando rectamente palabras que fácilmente pueden caer en anfibología. No es posible que las raíces de la moral humana estén en el hombre, que no es un ser radical y no puede por consiguiente ser raíz de moral. La moral es en realidad un orden absoluto y sin embargo el hombre es un ente contingente y relativo, ante el cual lo absoluto está presente y se le impone; pero ciertamente no tiene en sí mismo sus propias raíces.

En segundo lugar, no es posible que la ley moral germine en la conciencia, porque la conciencia es el yo y la ley es lo otro. La misma palabra conciencia anuncia irrefragablemente que no hay con-scientia si el Yo no se siente en dualidad con lo otro, y si el hombre no vive la solidaridad con la ley, a la que está unido y a la que debe reverencia.

Se podrá hablar (como habló siempre la teología católica) de fuente primaria o remota de la moral, que es Dios, y de fuente secundaria o próxima, que es la razón humana en la medida en que conoce la ley absoluta. Pero entonces la expresión debe entenderse como de una raíz radicada en otro, que en suma ya no es una raíz.

Capítulo 29

Globalidad y gradualidad

29.1. La moral de la globalidad

No creo que la teoría de la vida moral como globalidad y el consiguiente desprecio por los actos singulares tenga precedentes en la historia de la moral, y es la novedad más sobresaliente de la escuela innovadora. Se desarrolló con ocasión del problema de los anticonceptivos en aquellos años de gran incertidumbre transcurridos entre la decisión del Vaticano II de remitir al Papa la definición sobre este punto, y la promulgación de la *Humanae Vitae* decidiendo la disputa en favor de la doctrina tradicional. La nueva doctrina sostiene que el significado moral de la vida, y por consiguiente (teológicamente hablando) el destino eterno del hombre, se desprende del conjunto de sus actos, de su coloración general, de su globalidad. No se niega en principio la influencia de los actos singulares sobre el valor global (de otro modo, ¿dónde residiría la vida moral?), pero se pretende que el valor de una existencia depende de la intención general de la voluntad y de una opción fundamental hecha orientándose hacia Dios.

Ya en el Concilio el patriarca Maximos IV y los cardenales Léger, Suenens y Alfrink se habían manifestado en favor de una visión global de la vida de los cónyuges y dijeron expresamente que *se debería prestar menos atención a la finalidad procreadora de cada acto conyugal que a la de la vida conyugal en su conjunto.*

La tesis de la globalidad se convirtió después en un argumento principal del informe de la Comisión pontificia que propuso a Pablo VI definir la licitud de los actos anticonceptivos. La idea reza así: *Todo acto está ordenado por su naturaleza a la procreación, entendida en sentido global* [1] . La contradicción no puede esconderse: aquí se dice que *cada acto* quiere decir lo mismo que

[1] Vid. en *Humanae vitae*, Brescia 1968, p. 19.

cualquier acto.

Se trata de una cuestión difícil, pero puede decirse que la idea de la globalidad moral se desvía de la enseñanza de la Iglesia. Esta ha mantenido siempre la puntualidad de la vida moral, haciendo de ella el tema perpetuo de su predicación al pueblo cristiano.

He tenido ocasión de estudiar las predicaciones de los párrocos del valle de Blenio (Ticino) hacia la mitad del siglo XIX y he encontrado predicada en ellos, sin excepción e insistentemente, la sentencia de la puntualidad: el destino del cristiano depende del momento de la muerte. Por otro lado, ni la literatura ni la oratoria sagrada conocen en esta materia excepción alguna, culminando en Francia con Bossuet, Bourdaloue y Massillon y en Italia con la obra maestra de Daniello Bartoli *Lúomo al punto.*

Y la universalidad de esta enseñanza es tanto más notable cuanto más obvia, racional y popular es la persuasión opuesta de que la calidad moral de una existencia debería deducirse de su totalidad. La moral de la globalidad se presenta como una derivación de la moral de intención, al poner de manifiesto que la opción fundamental (es decir, la intención buena que gobierna todos los actos y los orientaría en su conjunto) hace insignificantes por sí mismos los actos singulares: ya no son medidos *singillatim* por la ley, sino que se benefician de la bondad general de la intención. Por este motivo la moral de la globalidad se convierte en el subjetivismo abelardiano.

29.2. Puntualidad de la vida moral

Es ésta una verdad importante y difícil de la religión, paradójica y ofensiva para el sentido común. En efecto, parece injusto e irracional que el valor moral de un hombre sea juzgado por lo que él es en el momento puntual del juicio, y no por toda la duración completa de su vida. Sin embargo, la religión enseña que el destino eterno depende del estado moral en el cual se encuentra el hombre en el momento de la muerte: no de la continuidad histórica, sino de la puntualidad moral en que le encuentra el fin. La sentencia opuesta según la cual su destino depende de la comparación de las acciones buenas con las malas es atribuida por Segneri a algunos Rabinos, y es común también a los Musulmanes, que tienen el mizan (la balanza de los méritos) [2] . Pero la sentencia de la Iglesia Católica, enseñada en los catecismos, predicada en todos los púlpitos y fijada en el decreto dogmático del Concilio II de Lyon (DENZINGER, 464), defiende la puntualidad de la vida moral. Rosmini (Epist., vol. IV, p. 214) explica con perspicacia una verdad tan difícil: *No conviene considerar el bien y el mal moral del hombre como dos cantidades*

[2]Enciclopedia italiana, voz Islamismo.

que existen simultáneamente, crecen o decrecen, descontándose mutuamente; ni creer que la condenación sucede cuando la cantidad de males llegue a un término fijado por Dios según su arbitrio y las leyes de su justicia. El hombre es bueno o malo en su totalidad. En el hombre bueno no puede haber mal, «quia nihil est damnationis in eis qui vere consepulti sunt cum Christo» (cfr. Rom. 8, 1). En el hombre malo no puede haber verdaderamente bien, porque «quae societas Christi ad Belial?» (cfr. II Cor. 6, 15) Es cierto que en los buenos hay pecados veniales, pero éstos no les convierten en malos.

No ignoro las dificultades planteadas por el sentido común ni las que nacen de los mismos textos bíblicos y de la tradición del arte figurativo [3] , al representar el juicio de las almas como una psicostasia.

Sin embargo la puntualidad de la vida moral está establecida sobre una verdad rigurosa de la religión. La moralidad no es una relación del hombre con las cosas, con los fines del mundo (como se dice hoy), o con el futuro del género humano, sino del hombre con su fin último o, como puede afirmarse equivalentemente, con la ley. Ahora bien, el obsequio del hombre ante la ley es debido y retribuible en cualquier instante de tiempo independientemente de todos los demás. En cada momento de la vida faltan los momentos ya consumidos y los futuros, pero no falta jamás esa relación con el fin último que exige para sí al hombre entero y no deja ninguna parte que pueda darse a lo finito quitándosela a Dios. En esto reside la base de la seriedad de la vida. Como se predicó durante todos los siglos cristianos, no puede haber ni siquiera un instante para el pecado.

Todo instante debe ser rescatado (aprovechando bien el tiempo) (Ef. 5, 16), es decir, colocado en esa relación con lo trascendente fuera de la cual no existe sino el no-ser metafísico o moral.

29.3. Crítica de la globalidad

Para juzgar la moral de la globalidad conviene tener firme el principio metódico aludido en §16.3: cuando una verdad está bien consolidada, es más

[3]El sentido común no admite que un hombre sea condenado por una única caída solamente porque la muerte le llegue en ese momento. Y si el destino moral es puntual, ¿cómo deberá entenderse que el hombre responda de todas sus acciones? Parece que debería responder solamente de la última. Y, ¿cómo se entenderán el bíblico *Has colmado el número de tus iniquidades* y el Tequel de Dan. 5, 27: *has sido pesado en la balanza y hallado falto de peso*?. El motivo de la balanza es común en las artes figurativas, que no conciben el juicio como una puntualidad sino como una suma neta. En favor de la puntualidad está sin embargo la justicia humana, cuyos veredictos se fundan sobre el principio de la puntualidad: por el acto de un solo momento el asesino es privado de la libertad y a veces de la vida.

fuerte que todas las objeciones posibles sobre puntos particulares.

El carácter absoluto de la obligación moral (impuesta en todo instante de tiempo) hace que cada momento sea debido al obsequio de lo absoluto, sin que su significado pueda sufrir alteración a causa de los otros momentos. Sin embargo, además de chocar contra una verdad consolidada, la moral de la globalidad padece y sucumbe ante otras dificultades. Si la globalidad se deduce de la suma de los actos buenos y malos, ¿cómo se conoce si un acto es bueno o malo, si su valor deriva de su globalidad y ésta a su vez del valor del acto? ¿No debe el acto singular tener previamente un valor para poder entrar con él en la suma? Pero el sistema de la globalidad sucumbe ante otra dificultad más grave e invencible.

Se pretende que la moralidad del hombre depende del conjunto de sus actos. Ahora bien, ¿cómo conocer este conjunto si incluye al futuro, por sí mismo incognoscible? ¿Como puedo *hic et nunc* desviarme de la ley con el presente acto apoyándome sobre la globalidad, si no conozco el tiempo futuro que podré integrar en mi globalidad?

Podré juzgar de una vida en su conjunto cuando esté considerada en la totalidad de sus actos consumados, pero no podré jamás regularme en mis elecciones sobre una totalidad que incluye otros actos futuros inciertos o incognoscibles.

La globalidad no puede proporcionar un criterio con el cual dirigirme en la presente elección, porque la presente elección implicaría ni más ni menos el conocimiento de mi propio futuro. Considérese en qué se convertiría la fidelidad conyugal si un momento de infidelidad pudiese compensarse con un incierto momento de futura fidelidad; o en qué se convertiría la honestidad mercantil si el fraude de hoy pudiese compensarse con la justicia de un mañana incierto. Por no mencionar que la intención actual de hacer el mal es incompatible con la intención de arrepentirse y reparar.

La moral de la globalidad destruye el orden de la moralidad consistente en una relación con lo absoluto propia de todo momento temporal; pero destruye a la vez el orden mismo del tiempo. En efecto, supone contradictoriamente que el tiempo es y no es la suma de los momentos: lo es en cuanto la globalidad está integrada por ellos y consiste precisamente su conjunto; pero no puede serlo, porque para obtener la suma es preciso el último sumando, todavía desconocido por ignorarse el futuro. ¿Cómo puede hacerse una suma sin saldar la cuenta?

29.4. La moral de gradualidad

La moral de la gradualidad es afín a la moral de situación y a la de globalidad, porque sintetiza el error de ambas. El sistema de la situación anula el imperio de la ley, y el de la globalidad anula el valor de los actos singulares. El sistema de la gradualidad, planteado en el Sínodo de Obispos de 1980, sostiene que la exigencia del mandamiento moral se impone gradualmente; confunde la gradualidad de la respuesta real del hombre con la gradualidad del mandamiento mismo. A causa de su carácter absoluto, éste exige una reverencia total, aunque la voluntad que le responde esté enferma y a menudo tienda hacia el fin sin saber mantenerse firme hasta alcanzarlo.

La gradualidad del mandamiento ataca al inmóvil orden ideal; la graduaidad de la respuesta tiene un carácter psicológico y refleja la versatilidad de la voluntad. Ésta fue siempre reconocida en la ética y la ascética de la Iglesia.

El serpentear de la desviación doctrinal hasta llegar a la jerarquía indujo a Juan Pablo II a un claro reencauzamiento: la gradualidad es un hecho, no una norma con la que guiar la conciencia: *No se puede aceptar un proceso de gradualidad más que en el caso de quien observa la ley divina con ánimo sincero. Por tanto la llamada ley de la gradualidad no puede identificarse con la gradualidad de la ley, como si existiesen grados y formas diversas del precepto de la ley divina para hombres y situaciones diferentes* (OR, 27-28 de octubre de 1980). Como es manifiesto por la condena del Papa, la teoría de la gradualidad introduce en la ley divina la progresividad, que existe solamente en el devenir moral del hombre.

Capítulo 30

La autonomía de los valores

30.1. Teleología antropocéntrica de Gaudium et Spes, 12 y 24

Todas estas desviaciones de la moral responden a la exigencia antropocéntrica del mundo moderno, que sustituye la idea divina reguladora del mundo por la idea del hombre autorregulador. La tendencia antropocéntrica da origen a la técnica, y considera que el hombre es la finalidad del mundo y el deber del género humano consiste en el dominio de la realidad mundana. Esta teleología encuentra acogida en algunos pasajes del Vaticano II. La constitución pastoral *Gaudium et spes* 12 se expresa en estos términos: *Secundum credentium et non credentium fere concordem sententiam omnia quae in terra sunt ad hominem tamquam ad centrum suum et culmen ordinanda sunt* [1] . Y más teológicamente, afirma en 24 que el hombre *in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit* [2] . Resulta demasiado ingenuo afirmar que creyentes y no creyentes coinciden en reconocer que el mundo debe ordenarse al hombre, pues las filosofías pesimistas (desde Lucrecio a Schopenhauer) han negado ese finalismo antropocéntrico, y grandísima parte de la ciencia moderna rechaza toda teleología. E incluso restringido al mundo terrestre, el finalismo antropocéntrico fue atacado también por todas las filosofías mecanicistas. Es memorable el pasaje de Lucrecio (De rer. nat. V, 195-234) pintando al hombre como un ser infeliz expulsado con espasmos

[1] Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos

[2] *... es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma.* La traducción italiana habitual traduce erróneamente por sí mismo, cambiando el sentido y anulando la variación en la doctrina. Juan Pablo II citó el texto latino en un discurso sobre el amor conyugal (OR, 17 de enero de 1980).

de la madre sobre la playa de la luz, como un naufragio *indigus omni/vitali auxilio*, constreñido a vivir entre una mortaja de fuego y una mortaja de hielo sobre la faz de la tierra, que le ignora completamente.

30.2. Crítica de la teleología antropocéntrica. Prov. 16,4

Pero si el concepto antropocéntrico puede en cierto modo tolerarse en la Antigüedad, cuando se consideraba al universo como algo finito y cerrado en esferas numeradas, resulta hoy insostenible cuando sabemos que el universo es infinito en todos los sentidos y excede ilimitadamente en el espacio y en el tiempo al lucreciano *homullus* infinitesimal. La ciencia moderna, que rompe el lucreciano *moenia mundi* y expande hasta el infinito los límites de lo creado, hace aún más frágil la visión antropocéntrica adoptada por el Concilio, según la cual el universo está hecho para el hombre. No puede ser así, porque el universo excede infinitamente al hombre.

Si se estudia la razón del exceso infinito del mundo y el resto del Universo sobre nuestra breve entidad, se puede decir ciertamente que esa inmensidad del universo se le ha dado al hombre para que reflexione sobre ella y reconozca su relativa infinidad (es el argumento pascaliano del *roseau pensant*).

No debe negarse sin embargo que es precisamente en cuanto cognoscible y no conocido como el mundo excede de la pequeña entidad del hombre, tanto macroscópica como microscópicamente. Se debe por consiguiente tener claro que esa grandiosidad del universo respecto al hombre tiene lugar precisamente para manifestar la infinidad de Dios, y no la insubsistente infinidad del hombre. Pero aparte de este argumento *cosmológico*, la centralidad finalística del hombre en la creación está excluida por la teología. La afirmación del hombre como única criatura querida por Dios por sí misma parece desmentir el solemne pasaje de Prov. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* [3] .

Es imposible que la voluntad divina tenga por objeto otra cosa distinta de su propia bondad, pues las bondades finitas solamente subsisten gracias a la Bondad Infinita, y tampoco puede el infinito salir de sí mismo enajenándose o apeteciendo lo finito. En realidad, como enseña Santo Tomás, Dios quiere las cosas finitas en cuanto se quiere a sí mismo como creador de ellas: *Sic igitur Deus vult se et alia sed se ut finem, alta ad finem* (Summa theol. 1, q. 19, a.2). Por consiguiente quiere las cosas finitas por sí mismo, no por sí mismas: no puede el finito ser el fin de lo infinito, ni la divina voluntad ser

[3] Todo ha hecho Yahveh para su fin

atraída por lo finito y pasiva respecto a él. Las cosas son creadas por Dios porque son amables, pero son amables porque son queridas por Dios con su amabilidad (Summa theol I, q. 20, a. 2). Del mismo modo que Dios conoce las cosas fuera de sí mismo conociéndose a sí mismo, así Él quiere las otras cosas queriéndose a sí mismo.

Por tanto, la centralidad finalística del hombre resulta adecuada al espíritu de la humanidad contemporánea, pero no tiene fundamento alguno en la religión (totalmente ordenada a Dios y no al hombre). El hombre no es un fin en sí mismo, sino un fin secundario y *ad aliud*, por debajo del señorío de Dios, fin universal de la Creación.

30.3. La autonomía de los valores mundanos

La negación de la finalidad teocéntrica de todas las criaturas conduce a la autonomía de los valores mundanos, y elide la soberanía teleológica y protológica del ser divino, que restringe cualquier autonomía.

Excluye igualmente el fin sobrenatural, que según la fe es el hombre-Dios: ya sea considerando a Cristo (como hacen los tomistas) término de predestinación después de previsto el pecado, ya sea considerándole (como los escotistas) fin absoluto de la creación a priori del pecado.

Ninguna criatura es por sí misma: ni ontológicamente, pues solamente Dios es *ens per se*, ni teleológicamente, al tener todos los entes finitos por fin último a Dios. Sin embargo el decreto conciliar *Apostolicam actuositatem* 7, enseña que las cosas del mundo *non solum subsidia sunt ad finem ultimum hominis, sed et proprium habent valores a Deo eis insitum, sive in seipsis consideratae, sive ut partes universi ordinis temporalis* [4] . Su valor no recibe una particular dignidad de su relación con el fin último, que es la gloria de Dios, sino como dice el Concilio *ex speciali relatione cum persona humana, in cuius servitium sunt creata* [5] . Verdaderamente todo se reasume en Cristo, que prevalece en todo (Col. 1, 18); pero esto *non privat ordinem temporalem sua autonomia... sed potius perficit* [6] .

Ahora bien, ni el hombre ni el mundo pueden ser el fin del hombre, porque ni uno ni otro fueron el fin que tuvo Dios al crearlos: Dios se tuvo como fin a sí mismo. Teología y sentido religioso pensaron siempre en los valores temporales como súbditos que sirven instrumentalmente [7] a la virtud.

[4].. no solamente son subsidios para el último fin del hombre, sino que tienen un valor propio, que Dios les ha dado, considerados en sí mismos, o como partes del orden temporal

[5]... de su relación con la persona humana, para cuyo servicio fueron creadas

[6].. no priva al orden temporal de su autonomía (...) sino que más bien lo perfecciona

[7]«Cooperative» y «organice» son los términos usados por Santo Tomás en el comentario

Su sentido deriva del fin último para el cual todo ha sido hecho, no de ellos mismos. Por tanto, como lo proclama Pablo VI (OR, 6 de marzo de 1969), en esta cuestión el Concilio *ha precisado, profundizado y alargado considerablemente esta visión* (del mundo). *Ello exige que también nosotros modifiquemos bastante muestro juicio y nuestra actitud con respecto al mundo.* Por otra parte Juan Pablo II, en el discurso ante la UNESCO en 1980 declara: *Es preciso afirmar al hombre por sí mismo y no por ningún otro motivo o razón: únicamente por sí mismo. Más aún, es preciso amar al hombre porque es hombre, es preciso reivindicar el amor por el hombre en razón de la dignidad particular que posee* (RI, 1980, p. 566).

Las palabras del Pontífice ciertamente se resienten de las consideraciones que se le imponían dirigiéndose a una asamblea de inspiración puramente humanista e irreligiosa, y quizá también se componen del paulino *factus omnia omnibus*. Deben además ser contrapesadas con la afirmación explícita de la encíclica *Redemptor hominis*: *Christus est centrum universi et historiae.* Pero este espinoso punto requiere una profundización.

30.4. El sentido auténtico de la autonomía natural

El sentido auténtico de la autonomía natural. Amabilidad y falta de amabilidad del hombre

La cuestión de la autonomía del orden creado es más metafísica que religiosa. Todo ente finito es por esencia dependiente: ni autónomo, ni independiente. Por otra parte, su existencia es propiamente suya (inconfundible con la del Creador que se la otorga), y su acción es propiamente suya (inconfundible con la de Dios, que le da la capacidad de obrar).

Por lo tanto la acción calorífica del sol es verdaderamente acción calorífica del sol y no acción de Dios que calienta en el sol, como planteaban ciertos filósofos árabes.

El acto libre de la voluntad es verdaderamente acto de la voluntad libre, y no acto de Dios. Cada cosa creada tiene un ser verdaderamente propio, una acción verdaderamente propia, y leyes verdaderamente propias: no es un fenómeno de un único ente o una acción de un único agente (el divino). Pero a pesar de esto, ninguna existencia es propiamente autónoma, al depender todas ellas en cualquier momento del influjo divino; y ningún acto libre es propiamente autónomo, ya que según la fórmula de Santo Tomás es movido por Dios a moverse por sí mismo.

---

a la *Ética a Nicomaco*, lib. I, lecc. XV.

Sin embargo, toda esta realidad y toda esta acción de las criaturas están en un orden radicalmente dependiente. Resultan en esto chocantes, y no sólo desde un punto de vista teológico, las célebres palabras de II Cor. 3, 5: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* [8] . La autonomía de los valores humanos es una autonomía interna en el orden creado, pero el orden creado es dependiente e impide toda independencia primaria, originaria y absoluta de esos valores.

De la autonomía del orden creado se llega directamente a la idea del hombre digno por sí mismo de amor. La afirmación se compadece mal con la doctrina católica, que enseña cómo el amor al prójimo tiene su motivo auténtico en el amor a Dios.

Todas las fórmulas de los actos de caridad frecuentados por el pueblo cristiano hasta el Vaticano II suponen que Dios debe ser amado por sí mismo y en grado sumo, y el prójimo por amor a Dios. Esta motivación del amor al prójimo no aparece sin embargo en los documentos del Concilio [9] . El precepto de amar al hombre estaba conectado en la doctrina de la Iglesia con el precepto de amar a Dios, pero es secundario respecto a éste y se le denomina *simile* a él (Mat. 22, 39). El amor a Dios es absolutamente primordial, y prescribe la forma del amor al prójimo. No es por tanto posible esa forma de filantropía pura antepuesta hoy a la filantropía por amor a Dios, supuestamente viciada por una vena utilitaria.

Pero, ¿por qué se dice que el precepto del amor al prójimo es *simile* al del amor de Dios? Por dos motivos.

Primero, porque a causa de la semejanza del hombre con Dios, amando al hombre se ama a Dios en el hombre.

Segundo, porque cuando se ama al prójimo, amado por Dios, se ama esa voluntad divina que le ama: es decir, se ama a Dios.

En la doctrina católica es imposible encontrar en el hombre una amabilidad que no sea influjo y reflejo del amor de Dios a su criatura. Es imposible amar al hombre por sí mismo, separadamente del amor a Dios. Las cualidades que se encuentran en una persona podrán influir secundariamente (aunque en modo importante) sobre el amor que se le debe, y por ello se ama más a una madre que a un extraño; pero no son el motivo del amor que le es debido según el precepto nuevo del Evangelio. El hombre debe ser amado por el hombre porque es amado por Dios, lo cual implica que es Dios quien le hace amable.

Por otro lado, ¿cómo podría ser amado por sí mismo un ente inexistente

[8] No porque seamos capaces por nosotros mismos de pensar cosa alguna como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios

[9] Lo toca sin embargo Pablo VI en el discurso de apertura y en el de clausura del IV periodo. Pero en ellos el amor del prójimo es puesto como condición del amor de Dios.

por sí mismo? Las muchas razones sobre las cuales se fundamenta el precepto del amor al prójimo, tan diversamente elaboradas por los Padres, se resuelven en una razón absoluta: el amor a Dios.

Amando a Dios, que no odia nada de cuanto hace, se ama todo aquello amado por Él. Así, la filantropía es una extensión de la filotea y los dos amores se confunden; no en el sentido de una confusión panteísta, sino porque el amor del hombre está contenido en el amor de Dios, por ser el hombre cosa de Dios (tanto por título de creación como por título de redención). Santo Tomás enseña explícitamente que es idéntico el amor con que amamos a Dios y al prójimo: *Eadem caritas est qua diligimus Deum et proximos* (Summa theol. II, II, q. 103, a. 3 ad secundum) [10] .

La insistencia de la teología postconciliar sobre la amabilidad y dignidad del hombre, aparte de ofender el sentido que los hombres tienen de la miseria propia de una criatura herida y caída, roba a la filantropía su verdadera base: el destino del hombre a lo absoluto y el origen divino de la axiología humana en todo su abanico. Y como lo demuestran los hechos, separar la dignidad del hombre de su base religiosa debilita la reivindicación de esa misma dignidad, convirtiéndola en una verdad aislada y carente de apoyos.

30.5. Donde se resuelve una objeción

La concepción ptolemaica que pone al hombre como fin del hombre y como fin para sí mismo parece sufragada por la idea primaria de la religión cristiana, según la cual Dios *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est*. De tal modo lo divino se pone en movimiento por lo humano. ¿Cómo entonces no se movilizará el hombre por lo humano?

Son conocidas las dos opiniones opuestas acerca de la finalidad de la Encarnación. Según Santo Tomás, el Verbo se ha encarnado para rescatar al género humano después del pecado: por lo cual si Adán no hubiese pecado, el Verbo no se habría hecho hombre.

Para Duns Scoto, en cambio, la Encarnación cumple el designio de Dios de comunicarse en toda la amplitud de su comunicabilidad: por lo cual, incluso si Adán no hubiese pecado, el Verbo se habría igualmente hecho hombre para comunicarse al hombre en toda su comunicabilidad (aquélla por la cual del mismo sujeto se dice a la vez que es hombre y que es Dios). Por consiguiente, parece como si en la doctrina de Santo Tomás el fin de Dios fuese el hombre tomado como un fin en sí mismo, al cual Dios libremente se subordina

[10] Este pensamiento es habitual en la ascética. Por ejemplo ROSMINI, *Epistolario ascético*, vol. III, p. 178 (Roma 1912): *En estos ejercicios de la caridad hacia el prójimo es donde con más seguridad se ejercita y se manifiesta la caridad hacia Dios*

haciéndose siervo para salvarlo. Si Dios se hace hombre para el hombre, ¿no podrá el hombre tomar al hombre como fin y amarlo por sí mismo?

Y sin embargo el antropocentrismo es incompatible con el sistema católico, para el cual sólo existe un centro de la realidad universal: Dios contemplado en su trascendencia.

Ciertamente se puede decir que el hombre es la síntesis de todas las criaturas y como tal tiene primacía en el orden creado y aparece en su centro. Más aún, se puede decir que Cristo es la síntesis de todos los seres, comprendido el ser infinito [11] .

Pero la verdad preeminente que impide todo antropocentrismo es que el fin primario de Cristo en su pasión no fue salvar a los hombres (ése es el fin secundario), sino satisfacer a la divina justicia por la ofensa hecha por el hombre y así restaurar el honor divino. Solamente gracias al título conquistado ante el Padre con dicha satisfacción se convierte Cristo en Señor del género humano y se vale de tal señorío para salvarlo. Pero en todo esto Él amaba aún más la voluntad del Padre que a sus hermanos mismos [12] . Tal posición subordinada del amor del hombre en el proceso de la Encarnación es patente en toda la liturgia: ésta no es en modo alguno antropocéntrica, sino cristocéntrica, y no tiene por término último a Cristo, sino al Padre (pues es a Éste, y no al Hijo, a quien se ofrece el sacrificio).

En conclusión, la filantropía puramente humanista no es compatible con la religión. El hombre no es una criatura querida por Dios por sí misma, sino por sí mismo.

[11]Por lo cual dice San BUENAVENTURA: *Assumpto humanae naturae plus fecti ad perfectionem universi quam angelicae*, In III Sent. dist. 11, art. I, q. 2.

[12]Es la doctrina de ROSMIMI, *Filosofia del diritto, Trattato della societá teocratica* §620 y ss., p. 884 del vol. XXXVIII de la edic. nac. Esta doctrina refuta también las aporías inherentes a la cuestión del número de los elegidos, en tiempos vivamente debatida: el fin de la Redención es alcanzado cualquiera que sea el número de los que se salvan, habiendo sido reparada por Cristo, para cualquier número, la ofensa hecha al Padre.

Capítulo 31

Trabajo, técnica y contemplación

31.1. Antropocentrismo y técnica. El trabajo como dominio de la tierra y como castigo

La técnica moderna es específicamente distinta de la técnica del mundo grecorromano, al estar constituida esencialmente por el saber exacto y por la máquina, que los inventores alejandrinos de la mecánica no quisieron aplicar a la producción de bienes económicos (asignada entonces enteramente al trabajo servil).

La idea de la producción estuvo durante milenios unida a las de fatiga (significa equivalentemente fatiga y trabajo) y penalidad (el bíblico *sudor de la frente*). La separación de las dos ideas, con la tendencia hacia la eliminación de la fatiga, es el ideal perseguido por el progreso civil actual. La teología moderna ha iluminado más que toda la antigua el problema del trabajo, impuesto por la enorme exaltación de la máquina, prácticamente desconocida para el mundo antiguo.

La máquina (entendida en primer lugar como auxilio de la humana industria) va poco a poco reduciendo la fatiga humana y tiende a anularla. El auxilio que presta al hombre moderno no es solamente un plus de fuerza añadido a la del hombre, sino también una fuerza que la sustituye.

En el concepto católico del trabajo extraído de la protohistoria del Génesis están contenidas dos ideas: el dominio sobre la naturaleza y la fatiga, penalidad infligida al pecado y medicina para el pecado. La primera de estas dos ideas ha sido sobremanera desarrollada por la teología postconciliar, haciendo

de la vocación a dominar la tierra un deber primario del género humano y una forma de la obediencia religiosa debida a Dios: *replete terram et subiicite eam* (Gén. 1, 28).

La exaltación del carácter religioso de dicha dominación de la tierra llega hasta considerarla como un deber y como cooperación y perfeccionamiento de la obra creadora de Dios (cuando no una corrección de ella) [1] . Esta dominación a la que el hombre fue llamado antes del pecado no fue abrogada después del pecado, sino que adquirió un carácter de penalidad. Persiste por consiguiente la finalidad transformadora de la naturaleza promulgada en la institución primitiva, pero no cabe en modo alguno la glorificación del trabajo realizada por la sociedad contemporánea.

Esta glorificación es realmente contradictoria: mientras que las Constituciones nuevas o renovadas de los Estados fundan el consorcio civil sobre el trabajo [2] , toda la obra social del Estado propende a su reducción [3] , es decir, a restringir su propio fundamento.

31.2. La técnica moderna. La manipulación genética

La técnica como dominio y transformación de la naturaleza está universalmente reconocida como el principio informante de la civilización contemporánea. Es la baconiana *terminorum humani imperii prolatio ad omne possible* [4] . Cuando la técnica nació de la magia rompiendo su grueso cascarón, Bacon y Campanella esperaban la producción artificial de la lluvia, carros volantes *ad instar avium*, la inversión del sexo, la creación de nuevas especies vegetales, y sustancias sintéticas que eliminasen el hambre y la sed. Únicamente no se arriesgaban con la fabricación del hombre por vía mecánica, habiendo comprendido bien que si la máquina llegara a tener conciencia, se vería a sí misma como una máquina, y no como un hombre.

Como señala el Vaticano II en *Gaudium et Spes* 5, la técnica moderna *está transformando la faz de la tierra* y haciendo realidad los pronósticos

---

[1]El concepto es nuevo y no se encuentra, por ejemplo, en el *Codice sociale* elaborado por la Unión internacional de estudios sociales (Rovigo 1927).

[2]Por ejemplo, la Constitución de la República italiana, en el art. 1: *Italia es una República fundada sobre el trabajo.*

[3]LECH WALESA, entonces jefe de los sindicatos polacos independientes, en una entrevista televisiva de abril de 1981 en la TV italiana, declaró expresamente: *Yo, como trabajador, desearía trabajar lo menos posible.*

[4]*Ensanchar los límites del dominio del hombre dilatándolo todo lo posible* (Nova Atlantis, en *Opera latine reddita*, Londinii 1638, t. I, p. 375).

intelectuales o fantásticos del Renacimiento. Incluso la producción de lluvia artificial está hoy atestiguada por la convención del 18 de mayo de 1977 entre EEUU y la URSS para la renuncia a la guerra meteorológica (practicada durante la guerra del Vietnam, haciendo impracticable la pista Ho Chi-minh) [5] .

Gracias al aumento ilimitado de la potencia atómica resulta verosímil la hipótesis de terremotos artificiales y la colonización de la Luna (ya formulada por Kepler). Así como la grandeza del efecto es función solamente de la progresión de los medios, resulta una hipótesis verosímil incluso la de declinar o inclinar el eje terrestre con cargas potentes, mutando así los climas y verificando la hipótesis imaginada por Dante en Par. X, 19-21: *Y si de la perpendicular se alejase más o menos, / mucho faltaría arriba y abajo / al orden del universo.*

Se superan así las maravillas soñadas por los renacentistas, que en sus escritos *de dignitate et potentia hominis* veían en el relámpago azulado del fusil la imitación del rayo y en los milagroides de esa técnica joven la prueba de la grandeza del hombre: *¡Oh, cómo se rompen las leyes! ¡Que un simple gusano sea / rey, epílogo, armonía, / fin de todas las cosas!* [6] .

Pero el significado de la glorificación de la técnica se evidencia tanto más cuanto más elevada es la naturaleza que resulta transformada. Esto se ve hoy día en los intentos de manipulación de la genética humana, en la inseminación artificial, en la concepción *in vitro*, en los métodos anticonceptivos, en la proyectada producción de tipos humanos superiores (los alpha plus de Huxley).

En general se confía a la técnica la misión de conducir a los hombres a la racionalidad y por este medio a la felicidad, misión que los poderosos movimientos inspirados por el marxismo se atribuyeron mirando a una ecumene terrena. La racionalidad que los informa no es la religiosa o teotrópica, sino la científica y antropotrópica de una absoluta citerioridad o *Diesseitigkeit.*

Puede verse por ejemplo en la obra del célebre convertido Alexis Carrel, que preconiza un esfuerzo de concentración científica que a partir de niños normales permita formar grandes hombres (al modo en que mediante una técnica instintiva las abejas forman a la reina a partir de las obreras súper nutridas). Pero la débil fantasía científica del hombre moderno queda muy por detrás del ímpetu poético de la campanelliana *Cantica* sobre la potencia del hombre.

---

[5] *Science et vie*, n. 719, agosto 1977, artículo de O. DISCH.

[6] CAMPANELLA, *Poesie*, Bari 1915, *De la possanza de l'uomo*, p. 172.

31.3. La llegada del hombre a la Luna

La llegada del hombre a la Luna. Falsedad de su interpretación religiosa

La exaltación de la técnica llegó a su ápice con la llegada a la Luna de los astronautas norteamericanos el 20 de julio de 1969. Ciertamente el evento era memorable, pero no podía dignificarse como un hecho significativo de la religión. Que fue una gesta totalmente profana se desprende inmediatamente de su confrontación con los grandes descubrimientos del pasado. Colón navegó al Nuevo Mundo con la Santa María, y las ciudades fundadas por los conquistadores se llamaron Asunción, Santa Cruz, San Pablo, San Salvador: la empresa era cristofórica.

En 1969 las naves y los cohetes que surcaban el espacio estaban dedicadas a deidades gentiles (Apolo, Venus o Saturno), despegaban sin bendición previa, y dejaban sobre la Luna la bandera de los Estados Unidos y una placa con contenido profano [7] .

No obstante el carácter profano de la empresa, en el mensaje con el que rindió honores a los astronautas Pablo VI cita el Salmo 18 *Caeli enarrant gloriam Dei* y atribuye a la gesta un sentido religioso, aduciendo que Dios *qui tantam praestitit hominibus virtutem.* Pero ese Salmo dice que las cosas de la naturaleza cantan la gloria de Dios independientemente del hombre. Además, para ser religioso, el ejercicio de la potencia recibida de Dios debe ser conscientemente reconocido como venido de Dios, mientras que en este caso sólo se le reconoce al hombre.

A pesar del carácter manifiestamente profano de la conquista de la Luna, el OR del 24 de julio, en un artículo de su vicedirector, le atribuía forzadamente un significado religioso [8] proclamando que *la demostración de las capacidades científicas y técnicas del hombre ha sido también un gran acontecimiento religioso, por no decir cristiano.*

Después, dándose cuenta de que había traspasado los límites de lo verosímil, concluyó: *Aunque los primeros exploradores lunares no han clavado materialmente la Cruz en el suelo de la nueva conquista, espiritualmente sí lo han hecho.* Distinción en este caso falaz, porque la religiosidad exige una expresión en signos sensibles (y la cruz es en el Cristianismo el protosigno), o de otro modo se convierte en meras palabras por medio de las cuales se puede

---

[7] *Aquí han puesto pie por primera vez hombres de la Tierra. Julio 1969, A.D. Hemos venido en paz en nombre de todos los hombres.* El único rasgo de religión está en las siglas de la fecha.

[8] También Guido ACETI, teólogo de la Universidad Católica de Milán, entrevistado en *Europeo* del 27 de julio, replicaba a quien le oponía la religiosidad de Colón comparada con la actual que *la presencia del hombre en el universo es presencia de Cristo.*

sustituir cualquier cosa por cualquier cosa. Los Mahometanos podrían con razón sostener que los astronautas plantaron la Media Luna.

Aún más eufórico es el escrito del padre Gino Concetti en OR del 25 de julio, donde se lee: *Jamás como en esta empresa maravillosa ha resplandecido tanto en toda su grandeza la imagen divina esculpida por el Creador en la naturaleza humana.*

O estas afirmaciones son de un circiterismo poético lejano de la exactitud teológica, o constituyen una desviación del pensamiento católico. Según la religión de Cristo, desde un punto de vista natural la excelencia de la imagen divina refulge en el hombre en la virtud moral; y desde un punto de vista sobrenatural, en la santidad. Solamente ésta es una cosa buena en sí misma y para el prójimo.

El ápice de la perfección no está en la conquista del universo, ni en la baconiana *prolatio ad omne possibile*, ni en ninguna cosa versátil al bien y al mal, como la técnica, sino solamente en el heroísmo moral en el cual la imagen divina (*cuius ad instar* está hecho el hombre) celebra las operaciones deiformes y triniformes. Esa evidencia de la imagen divina que el padre Concetti reconoce en las grandezas de la técnica, la teología católica la ha reconocido solamente en la humanidad del hombre-Dios (en el cual la técnica no tuvo ninguna parte), y secundariamente en el heroísmo de la virtud. No es que las obras de la técnica no tengan valor y no deban celebrarse al igual que cualquier operación del hombre dirigida hacia su fin último, sino que no son valores que deban celebrarse como los más elevados.

31.4. Nuevo concepto del trabajo. La encíclica Laborem exercens

La doctrina del trabajo ha sufrido variaciones importantes en el pensamiento postconciliar [9] .

Estas variaciones se manifiestan sobre tres puntos y se refieren todas a la tendencia antropocéntrica y subjetivista.

En primer lugar el trabajo, que era considerado una virtud especial, llamada solercia, ejercicio o industria, se contempla ahora como la categoría general de la actividad moral, gracias a la cual el hombre cumple su oficio principal: dominar la tierra y perfeccionar la creación. El Concilio, en *Gaudium et Spes* 67, enseña: *Labore suo homo... potest creationi divinae per-*

[9] La encíclica *Laborem exercens* del 17 de septiembre de 1981, en el n. 2, declara precisamente que deben reencontrarse nuevos significados y nuevos cometidos del trabajo humano.

ficiendae sociam operam praebere. Immo per laborem Deo oblatum tenemus hominem ipsi redemptionis operi Iesu Christi consociari [10] *, qui praeeccellentem labori detulit dignitatem, cum in Nazareth propriis manibus operaretur* [11] .

Con un osado argumento teológico, se llega a decir que con el triunfo de la técnica *se comienza a manifestar su propia semejanza con Dios, perdida con el pecado original* [12] . La categoría del trabajo se convierte por consiguiente en la forma general de la moralidad en un doble nuevo significado: primero, el trabajo es el fin del hombre en la institución primitiva; segundo, es el medio universal con el cual el hombre realiza creativamente su personalidad.

En cuanto al primer punto, conviene observar que el destino del hombre al dominio de la tierra mediante el trabajo es propiamente suyo en el sistema primitivo (el del Viejo Testamento), que se extendía en una prospectiva eminentemente terrena, sentía débilmente la vida ultramundana, y daba a la virtud y la religión una recompensa temporal: *Si queréis y si me escucháis, comeréis de lo mejor de la tierra* (Is. 1, 19). Este destino completamente temporal es sobrepasado en el orden de la gracia anunciado por el Nuevo Testamento, respecto al cual la presente exaltación del trabajo aparece como un movimiento regresivo.

No hay vestigio de exaltación del trabajo en la predicación de Cristo, que eleva toda su prospectiva al reino de los cielos. Es cierto que éste germina en el mundo mediante el mérito moral, pero trasciende todo lo que el corazón mortal puede concebir: en su confrontación con las cosas del mundo son *purgamentum atque peripsema* (la basura del mundo y el desecho de todos) (cfr. 1 Cor. 4, 13).

---

[10] En la citada encíclica la afirmación está atemperada por quodam modo. Ver también el discurso en OR, 17 mayo 1981.

[11] Es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él el hombre se relaciona con sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar una verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina. No sólo ésto. Estamos persuadidos de que, con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobreeminente laborando con sus propias manos en Nazaret.

[12] Son palabras del rector de la Lateranense en *Lavoro* (órgano de los sindicatos cristiano-sociales ticineses, 19-12-1969). Lo que compete a la gracia se transfiere aquí a la técnica. La intemperancia del entusiasmo exegético por *Laborem exercens* es máxima en OR, 28 octubre 1981, en un artículo de GUGLIELMO FERRARO donde se exalta *el carácter pascual del trabajo*, gracias al cual el obrero participaría y renovaría el misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo. La participación en la muerte estaría dada por la fatiga inherente al trabajo (aunque fatigarse no es morir), mientras la participación en la Resurrección consistiría en el *mundo nuevo que el trabajo contribuye a realizar*. Es obvio que separando las palabras de su sentido y los conceptos de su coherencia, es posible decir cualquier cosa sobre cualquier cosa.

La celebración del trabajo como forma universal de la espiritualidad humana retrocede a una teleología que el Nuevo Testamento ha superado, al subordinar claramente la conquista de la tierra al Reino de los Cielos.

31.5. Cristo como hombre del trabajo. Crítica

Algo completamente nuevo [13] es presentar a Cristo como hombre del trabajo: *pertinens ad opificum ordinem* (*Laborem exercens* 26). Dicha presentación aduce los textos de Mat. 13, 55, donde Cristo es llamado *fabri filius* (hijo del carpintero) y de Marc. 6, 3, donde es llamado *faber* (carpintero).

Pero el apoyo escriturístico es débil. Ante todo porque dicho apelativo es dado a Jesús por las gentes de Nazareth, que le habían conocido como aprendiz de José y que así continuaban identificándole, aunque ya no fuese un obrero. En realidad no se encuentra en el Evangelio ningún testimonio en favor de un Cristo obrero. En el Evangelio de la infancia falta toda mención al trabajo fabril de Jesús; al contrario, como se desprende de Luc. 2, 46, su vida de joven (en la que sin duda ayudaba a su padre) fue vida de lecturas, reflexiones, y ejercicio intelectual.

A los doce años comparecía en el Templo, donde *sentado en medio de los maestros, les escuchaba y les hacía preguntas*. Jesús ejercitó el trabajo fabril antes de iniciar su ministerio mesiánico, pero abandonó su oficio de trabajador tan pronto como dejó Nazareth para comenzar a *facere et docere*. La condición de Jesús, si a alguna puede ser asimilada, es a la del mendigo [14] y a la del pobre (*egenus*, II Cor. 8, 9), despojado de todo.

Él no tenía dónde reposar la cabeza (Mat. 8, 20), y para alimentarse sus discípulos tomaban las espigas de los campos ajenos (Mat. 12, 1). La condición de Jesús en el tiempo de la evangelización no es la condición del trabajador, sino la de quien, como los Apóstoles, se ha desprendido de todo en una perfectísima pobreza que supera la vocación al trabajo.

Por tanto, no es conveniente la idea de un *Evangelio del trabajo* y de un *Cristo obrero*. Esta inconveniencia fue netamente percibida por Pío XII, que queriendo consagrar la dignidad del trabajo instituyó la fiesta de San José Obrero, pero no la de Cristo obrero. No se podía en realidad comparar el título de la fatiga laboral al título de la realeza teándrica consagrado por

[13] Esa novedad explica también el estupor causado por la audiencia concedida por el Arzobispo MONTINI a los metalúrgicos bajo una estatua de Cristo obrero con la hoz y el martillo.

[14] LAGRANGE, en el comentario a Luc. 21, 37, observa que el verbo con el que se hace referencia a las pernoctas de Jesús *da a entender una situación característica de quien carece de casa propia*.

Pío XI con la festividad de Cristo Rey [15] . Por otra parte, como reconoce *Laborem exercens* 26, no hay ni una sola palabra de Cristo que recomiende el trabajo, sino más bien la condena de la solicitud que está en la base del trabajo: Mat. 6, 25-34.

31.6. El trabajo como autorrealización del hombre. Crítica

El trabajo se presenta como la forma misma de la moralidad, y según se afirma comprende también las actividades teóricas, abrazando así la totalidad de la persona. Por tanto le conviene la definición misma de la virtud, pero pierde el carácter de virtud especial y se convierte en la dimensión fundamental de la vida. El trabajo es a la vez transformación del mundo y autorrealización del hombre, aparte de ejercicio de la propia creatividad [16] .

En el discurso del 16 de junio de 1982 Juan Pablo II volvió a afirmar que toda actividad es trabajo y que en el trabajo el hombre descubre el sentido de la vida.

El concepto de la creatividad lo hemos examinado en §28.2 y en sentido riguroso no puede ser aplicado ni siquiera a la técnica. Como ha demostrado Friedrich Dessauer en su *Discusión sobre la técnica* (Ed. Rialp, Madrid 1964, cap. 2, ep. 10-11 y 21, págs. 166 y ss.), la creación técnica verdadera y propia consiste en el descenso de formas preexistentes desde un *reino* en el que están presentes, a nuestro reino de la percepción sensible; el conjunto de todas las soluciones ya está dado y el inventor no las produce por sí mismo ni el espíritu humano las genera en su seno; ese conjunto puede ser llamado un reino.

Aparte de las funciones de dominio y de perfeccionamiento de la creación, la moderna doctrina atribuye al trabajo un carácter sumamente moral, porque con el trabajo el hombre *seipsum ut hominem perficit, immo quodam modo*

[15] Ya en 1960 fue instituida en los suburbios de Roma la parroquia del Divino Jesús obrero. Pero la Iglesia no ha festejado jamás a los Santos más que por títulos religiosos (confesores, doctores, mártires, etc.), y el decreto de Pío XII para San José constituyó una novedad.

[16] Es curiosa esta exaltación de la creatividad del trabajo en un sistema en el que la participación subjetiva del obrero en su obra desciende continuamente. En otro tiempo el artesano hacía toda, casi toda, o gran parte de su obra. Hoy la actividad de un trabajador en una fábrica es de una media de un minuto y su efecto es una fracción infinitesimal del producto final. Para elevar el significado personal del trabajo habría que ampliar el objeto. El valor disminuye a medida que crece la parte de la máquina en el trabajo. El Papa expuso el problema de la relación entre máquina y hombre en el discurso del 16 junio 1982 en el *Bureau international du travail* en Ginebra, pero remitió la solución, un poco inesperadamente, a la técnica. Sobre la máquina, ver §31.1.

magis homo evadit (*Laborem exercens* 9) [17] , o (como dice en otro lugar el Papa) sin el trabajo *no sólo el hombre no puede alimentarse, sino ni tan siquiera autorrealizarse, es decir, alcanzar su verdadera dimensión* [18] . Precisando después dicha dimensión el Papa afirma que el hombre *puede alcanzar con el trabajo su propia salvación* (OR, 21-22 septiembre 1982).

Esta moralidad del trabajo no es nueva en la doctrina, si se entiende referida a la moralidad parcial inherente a toda virtud; pero lo es si se entiende que el trabajo se relaciona con toda la esfera de la moralidad, como si no existiesen virtudes particulares (la religión, la justicia, la castidad, etc). Toda virtud, en cuanto implica rectitud de la voluntad y por consiguiente incluye virtualmente a todas las demás, perfecciona al hombre y procura su salvación.

Pero esta moralidad sería nueva si se entendiese que el trabajo es la esencia de la actividad moral y sin el trabajo el hombre no puede realizarse como hombre. También forman parte de la dimensión humana el dolor y el padecimiento (condiciones de pasividad, no de actividad), o la oración y la contemplación, tan dignificadas en la tradición cristiana y ubicadas sin embargo fuera de la órbita del trabajo. Más bien, según la religión, lo propio del cristianismo es la abnegación y no la realización de sí mismo (*abneget semetipsum*, Mat. 16, 24).

Tal abnegación, conseguida mediante la conformación de sí mismo a la ley (es decir, a la voluntad de Dios), no es la negación de sí mismo, sino la resección del egoísmo y de la egolatría. Por esta conformación se puede decir que el hombre cumple su propia naturaleza y se realiza a sí mismo (si se quiere mantener esta catacresis), pero no de modo directo y *per primam intentionem* (en tal caso se entraría en el sistema antropocéntrico), sino de modo indirecto y por añadidura. Aquí resuenan las palabras de Mat. 6, 33: *Quaerite... primum regnum Dei et iustitiam eius et haec omnia adiicientur vobis* (Buscad, pues, primero, el reino de Dios y su justicia, y todo eso (comprendida la autorrealización) se os dará por añadidura), y las de Luc. 9, 24: *Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam* (Porque el que quiera salvar su vida, la perderá).

---

[17] *Se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido «se hace más hombre»*.

[18] Tomadas rigurosamente, estas palabras niegan la vida de oración y (como veremos) la vida contemplativa. Los contemplativos, que ciertamente no trabajan, no alcanzarían la verdadera dimensión humana.

31.7. Distinción entre lo especulativo y lo práctico

La depreciación de los valores puramente especulativos es otra característica de la doctrina moderna [19] . Se ha operado una inversión con respecto a la filosofía pagana: ésta miraba casi con desprecio la actividad laboral, nosotros por el contrario despreciamos toda especulación que carezca de algún reflejo utilitario.

Viendo a los matemáticos de Siracusa ocupados en la invención de máquinas, Platón les acusaba de degradar la ciencia desentendiéndose de la contemplación de los entes ideales.

Aristóteles justificaba como necesaria la esclavitud de una parte del género humano a fin de que la otra parte pudiese vivir una vida verdaderamente humana (es decir, contemplativa).

El desprecio por el trabajo ha cedido el paso en el pensamiento moderno al desprecio por la actividad teórica pura, y hoy se pretende que toda especulación científica esté ordenada a nuestro dominio sobre las cosas (a la técnica); e incluso las actividades estéticas sucumben a este utilitarismo [20] .

La filosofía católica ha dividido siempre la vida en dos géneros: la vida contemplativa, en la que se ejercita prevalentemente la actividad interna, y la activa, en la que se ejercita prevalentemente la actividad externa. Los dos géneros están representados por Lía y Raquel y por Marta y María [21] .

---

[19] La identificación de las dos actividades humanas está insinuada en el n. 16 de la encíclica: *Labor, multiplicem secundum huius vocis sensum, officium est sive obligatio.* Trabajo y actividad intelectual son situadas dentro de una misma clase. Y aunque puede decirse que el trabajo es un deber del hombre, no lo es del individuo. Viejos, niños, enfermos o inválidos no tienen el trabajo como obligación. Al igual que la procreación, el deber de trabajar incumbe al hombre como especie, no a todos los individuos. La tesis de la no obligatoriedad del trabajo se encuentra en la base de la fundación de las órdenes Mendicantes y fue contestada contra Santo Tomás y San Buenaventura por Guillermo de Sant'Amore, que sostenía que los religiosos debían, en virtud del voto de pobreza, trabajar con sus manos para procurarse el alimento. El Aquinatense (Quodlibetum VII, art. 17 y 18) responde que, puesto que atienden a las actividades intelectuales, los Mendicantes están dispensados de la obligación del trabajo manual si tienen (y porque tienen) quien les suministre el sustento. La doctrina de Guillermo de Sant'Amore, que habría acabado con las órdenes Mendicantes, fue condenada por Alejandro IV.

[20] El artista medieval, a menudo anónimo, creaba formas de belleza no para que sirvieran a los hombres, sino para que cantasen las glorias de Dios: por eso en las catedrales ponía a menudo sus estatuas bajo las bóvedas, sin bautismo de luz, haciéndolas invisibles a los hombres, para quienes no estaban hechas.

[21] Obsérvese que los dos géneros están diferenciados por la prevalencia y no por la exclusividad de los dos tipos de actividad. No existe vida contemplativa sin algún ejercicio de vida activa, ni vida activa sin algún elemento de contemplación.

La vida contemplativa, teórica o intelectiva, consta de actos inmanentes cognoscitivos o volitivos, los cuales se originan en el sujeto y terminan en el sujeto sin añadir nada al mundo exterior. La vida activa, por el contrario, consta de actos transitivos, que se originan en el sujeto pero producen un efecto exterior, modificando las cosas. Es manifiesto que cuando se establece como fin del hombre la transformación de lo creado, la actividad contemplativa pierde significado.

Tampoco se debe confundir la contemplación con la vida de estudio en sentido estricto, porque contemplación es también el holgazanear observando, curioseando, paseando los ojos sobre un espectáculo de la naturaleza o sobre un acontecimiento humano: en suma, haciendo lo que según la frase de Pitágoras hace quien en el mercado no compra ni vende, sino solamente observa. Ni tampoco por oposición se debe confundir el trabajo con la fatiga y el sudor, que pueden encontrarse también en el juego, que no es trabajo.

Aparte de distintos, contemplación y trabajo son también incompatibles. Santo Tomás en Summa theol. II, II, q, 182, a. 3, escribe: *Manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones et divinae contemplationi vacet* [22] .

El *otium*, estado de liberación de las fatigas corporales y dedicación al servicio del intelecto, es incompatible con el trabajo, actividad sobre las cosas externas. La incompatibilidad es atestiguada *ab antiquo* por la dualidad social entre libres y esclavos. Es también reconocida por el sentimiento común por el lenguaje mismo. Llegada una cierta edad el joven decide si trabajar o estudiar, si sus talentos le llevan a la oficina o a la escuela (es decir, al ocio). Por otro lado, todas las antítesis sociales de nuestro mundo (y no sólo del nuestro) se plantean entre vida activa y vida contemplativa.

31.8. Superioridad de la contemplación sobre el trabajo

La superioridad de la dimensión contemplativa sobre la activa es un lugar común de la filosofía del Cristianismo, y su expresión mayor fue la pobreza perfecta, que practicada por San Francisco suscitó imponentes movimientos religiosos y graves controversias doctrinales. La combinación de las dos vidas, que según las enseñanzas de Santo Tomás es el género más adecuado al estado moral, se encuentra, como es notorio, en la base de la Regla benedictina

[22] *Bajo este aspecto es evidente que (la vida activa) impide la vida contemplativa, ya que es imposible ocuparse de las obras exteriores y entregarse al mismo tiempo a la contemplación.*

que civilizó Europa; pero esto no impide que en esa mezcla la parte mejor corresponda a la contemplativa, según las palabras de Jesús: *Maria optimam partem elegit* (María eligió la buena parte) (Luc. 10, 42).

Santo Tomás aporta muchas razones a esta excelencia de la contemplación (Summa theol. II, II, q. 182, a.2), pero las decisivas son dos.

Primera: la contemplación conviene al hombre precisamente en virtud de su naturaleza, constituida por el intelecto incorpóreo e inmortal y destinada al conocimiento de la verdad.

Segunda: la contemplación es una operación que continúa en la vida eterna, mientras el trabajo está circunscrito a la existencia terrena. La excelencia de la contemplación corresponde por otro lado a la repugnancia [23] que el hombre experimenta hacia la fatiga y el dolor inherentes al carácter penal del trabajo. El hombre aspira a la contemplación, y ésta le es dada como premio de aquél [24] . Esta antinomia entre obra intelectual y trabajo está poco considerada en la encíclica *Laborem exercens*, que en el n. 9 funde en una única categoría de trabajo la fatiga de los albañiles, metalúrgicos y mineros, conjuntamente con la obra puramente intelectual de los investigadores científicos y de los gobernantes.

La encíclica señala que los dos géneros de vida tienen en común *una tensión sobre las propias fuerzas a veces muy grande*, pero no distingue entre *vires* y *vires*, es decir, entre el ejercicio prevalentemente intelectual y el ejercicio prevalentemente corporal.

Y la paridad entre el trabajo en sentido propio y el trabajo en sentido impropio es retomada en el n. 26. Aquí, después de haber representado a Jesús como obrero (ver §31.4), la encíclica hace un censo de los oficios mencionados en la Escritura y coloca juntos a los hombres del trabajo manual con los puramente especulativos, a los mineros y estibadores con los estudiosos de historia y los intérpretes de profecías y de enigmas (Ecli. 39, 1-5).

[23]Sobre este punto son notables las páginas de Giuseppe Rensi, *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, Milán 1923, pp. 195 y ss.

[24]La celebración del *otium* como suprema aspiración del espíritu es frecuente en los paganos, y todo el mundo recuerda la oda horaciana II, XVI. Pero no menos en los cristianos: PETRARCA, *De otio religioso*.

Capítulo 32

Civilización y cristianismo secundario

32.1. Civilización de la naturaleza y civilización de la persona. Civilización del trabajo

Todo ese pasaje de la encíclica se caracteriza por la tendencia a incluir a los especulativos y a los demás en un único mundo del trabajo. La negación de la peculiaridad y excelencia de la vida contemplativa y la exaltación de la actividad laboral (con la que el hombre transforma el mundo, manipula la naturaleza y endereza todo a su dominio) contiene en germen el bosquejo de una civilización cuyo centro y cuyo fin es el hombre. Naturalmente la teología contemporánea no puede dejar de confesar la finalidad trascendente de la vida humana, pero ésta se atenúa ante la primacía asignada a la técnica y al dominio del mundo.

Se suele reconocer que en la civilización contemporánea el desarrollo material va separado del espiritual y lo supera. Aunque extendidísima, esta terminología resulta defectuosa: ¿no es quizá la técnica, fundada sobre un conocimiento cada vez más amplio de la naturaleza material, un prodigioso desarrollo de lo espiritual, de la parte intelectual del hombre? De esta impropiedad en los términos desciende esa imprudente celebración de la técnica como triunfo del espíritu, que hemos visto con ocasión de la conquista de la Luna (§31.3). La distinción imprescindible entre dos géneros de civilización no proviene de la oposición entre materia y espíritu, ya que las grandes invenciones de la técnica son un acabado fruto del espíritu. La distinción debe realizarse entre una civilización dirigida al perfeccionamiento de la naturaleza

del hombre y otra dirigida al perfeccionamiento de la persona [1] . La naturaleza humana está constituida por muchas partes ligadas entre sí, de las cuales la más elevada y dominante es la parte personal, en la que actúan el intelecto y la voluntad y donde tiene lugar la moralidad. El hombre puede perfeccionar alguna parte de su naturaleza sin perfeccionar por ello su persona.

Puede por ejemplo perfeccionar su salud, su agilidad física, su conocimiento de las cosas, o su potencial de transformación de los cuerpos, sin que ello suponga perfeccionar su propia persona, es decir, desarrollar el principio moral; puede, como se reconoce y se lamenta, avanzar por el camino de eso que hoy se denomina *simpliciter* el progreso, y sin embargo ser inerte y vicioso en la parte personal.

Las actividades de la naturaleza se separan del principio moral hegemónico y buscan ávidamente con todas sus fuerzas el desarrollo del hombre en el mundo. La civilización contemporánea perfecciona en el hombre la naturaleza, pero deja sin cultivar su principio personal.

Las relaciones entre los avances de la naturaleza y los de la persona son difíciles de determinar, pero debe quedar claro que el principio personal es la cima del hombre, y los otros deben permanecer unidos a él para que se dé progreso en la persona y no sólo en la naturaleza.

La confusión entre naturaleza y persona es el error que da lugar a la somatolatría, la glorificación de los deportes, la exaltación de los derechos (convertidos en cosa en sí, cuando en realidad derivan del deber moral), la doxología de los inventos mecánicos, la temeraria admiración por la riqueza y el poder, y en fin, el culto de la ciudad terrestre, cuyo fin se ha convertido precisamente en el engrandecimiento de la naturaleza humana *ad omne possibile.*

32.2. Civitas diaboli, civitas hominis, civitas Dei

Las dos clases de hombres están ya dibujadas en el Génesis.

Unos son *potentes a seculo viri famosi*, estirpe de gigantes, fundadores de ciudades, emprendedores, conquistadores: sus objetivos son el desarrollo y la expansión del hombre.

Los otros, los hijos de Dios, buscan la perfección de la persona y desean absolutamente y sin condición el fin moral del género humano (el culto

[1]En este epígrafe sigo la doctrina de ROSMINI, *Antropología soprannaturale*, lib. II, cap. 6, art. 10, ed. nac., vol. XXVII, pp. 308 y ss.

divino), y sólo contingente y relativamente la dominación del universo.

En el Evangelio las dos clases están indicadas como hijos del siglo e hijos de la luz, y el error propio de la civilización contemporánea está misteriosamente indicado cuando se dice que los hijos de las tinieblas *son más prudentes que los de la luz, pero en su género*: en las cosas del mundo, y sólo en ellas (Luc. 16, 8).

En su obra principal San Agustín describió la historia del género humano como el desarrollo de dos ciudades: una es teotrópica y llega hasta el desprecio del mundo; la otra es antropotrópica y llega hasta el desprecio de Dios. La primera corresponde a quienes buscan la perfección de la persona, y la otra a quienes buscan la perfección de la naturaleza. Una es totalmente terrena, la otra terrena *in transitu* y celeste *in termino*.

Conviene sin embargo observar que el desprecio de Dios con el cual San Agustín caracteriza la ciudad terrena no carece de complejidad. Hay hombres que con un acto positivo rechazan de sus perspectivas el fin celeste y lo combaten como adverso al fin terreno del género humano.

Tales hombres forman esas naciones que hoy fundan la civilización sobre el ateísmo. Ésta es en sentido estricto la agustiniana *civitas diaboli*, edificada sobre la sangre y sobre la mentira, y que pretende la extinción del Cristianismo.

Pero hay también hombres (quizá la fracción mayor) que no rechazan el fin celeste, pero tampoco lo buscan, y empujan a la sociedad humana hacia una perfección de absoluta citerioridad (*Diesseitigkeit*). Tal es la *civitas hominis*, situada entre las otras dos. Ésta separa el bien humano del bien moral, el bien de la naturaleza humana del bien de la persona. Lo reduce todo al progreso mundano, considerando el señorío del mundo como fin último del hombre. Por el contrario, la religión enseña que dicho fin es el servicio y la fruición de Dios: *hoc est enim omnis homo* (la totalidad del hombre) (Ecl. 12, 13). Hay por tanto tres ciudades: 1) la consagrada al fin trascendente, el cual desea por encima de todas las cosas; 2) la que lo impugna y por encima de todo ama al mundo; 3) finalmente, la que lo descuida.

Y las tres están mezcladas y corren cada una su propia carrera de modo a menudo indiscernible.

Pero tanto la *civitas hominis* (a la que se dirige la Iglesia postconciliar para bautizarla y ser bautizada por ella) como la *civitas diaboli* (que rechaza débilmente) producen una separación del hombre respecto a su propia alma, proclamando como independiente al dependiente.

32.3. El cristianismo secundario. Confusión entre religión y civilización

La *civitas diaboli* rechaza el Cristianismo; la *civitas hominis* lo asume y lo asimila, tomándolo no como lo que es (orientación absoluta de todas las cosas de la tierra al cielo) sino como aquello que lo hace asimilable o útil para el fin terrenal. Por otra parte, puesto que el Cristianismo o es esa orientación absoluta o no es nada, la aceptación de valores cristianos en la moderna civilización antropotrópica se convierte en un rechazo de la religión imperfectamente larvado. La Iglesia postconciliar tiende a incluir todos los valores de la *civitas hominis* en el ámbito de la religión.

Son frecuentes las fórmulas como *valores humanos y cristianos*, o *la Iglesia promueve los valores humanos*, o *la Iglesia tiene por centro al hombre*, o *la religión hace que el hombre sea más hombre*, y similares. Dejando aparte la impropiedad de dar gradación a un sustantivo, en esta confusa asimilación se pierde la distinción entre religión y civilización; y siguiendo la filosofía de Gioberti, se considera a la civilización como un efecto primario del catolicismo.

Tal es en sustancia la posición postconciliar, aunque se repita que el catolicismo no se identifica con ninguna civilización, sino que es levadura de todas ellas. La religión tiene ciertamente como efecto la civilización, y la historia de la Iglesia es testimonio de ello, pero no tiene como fin ni como efecto primario civilizar, es decir, un perfeccionamiento terreno. El estado de la civilización actual es de dependencia y de aseidad: el mundo rechaza toda dependencia fuera de sí mismo.

La Iglesia parece tener miedo de ser rechazada, como positivamente es rechazada por una gran fracción del género humano. Entonces va decolorando su propia peculiaridad axiológica y coloreando por el contrario los trazos comunes con el mundo: todas las causas del mundo se convierten en causas de la Iglesia. Ella ofrece al mundo sus servicios e intenta capitalizar el progreso del género humano.

Esta tendencia, que en otro lugar he llamado cristianismo secundario, es un error germinado en el siglo XIX.

Mientras la filosofía de la incredulidad del siglo XVIII había negado la racionalidad del catolicismo y preconizado su destrucción como cosa funesta para la civilización (mantenida solamente por *fabricateurs de divinités*), el siglo XIX consideró al Cristianismo como el sistema supremo de los valores humanos, adecuado al ideal de perfección del hombre; pero desconoció al mismo tiempo su carácter trascendente y sobrenatural; reconoció la encarnación del Verbo, pero su Verbo era la Razón hegeliana revelada en el devenir

histórico.

Ahora bien, quien niega lo sobrenatural del Cristianismo (la operación de Dios en el alma mediante la gracia) y el fin sobrenatural del hombre, aun cuando admita la excelencia de la religión le quita su esencia para hacer de ella un medio para el mundo.

El cristianismo secundario cree poder mantener el fenómeno ideal del Cristianismo sin la sabiduría mística del Cristianismo: acepta su fruto mundano, pero rechaza su fruto total.

De un cristianismo secundario trató Croce en el célebre ensayo *Perché non possiamo non dirci cristiani*, pero la religión no puede sino rechazarlo, porque acoge al Cristianismo sólo en su aspecto terreno, y así desfigurado lo reverencia como el fondo de la civilización humana.

Ciertamente el Cristianismo es un árbol de tal fecundidad que produce también frutos separados del árbol, pero esta fructificación solamente tiene significado religioso si no se la separa del árbol.

Ninguna idea le parecía a Manzoni más falsa que la del cristianismo secundario, aunque a Carducci en el discurso de Lecco y a toda la escuela idealista les parezca precisamente el cristianismo secundario la inspiración de sus *Inni sacri*. De este cristianismo secundario (denominado por otros cristianismo de completitud (de valores terrenales)) Manzoni decía que reduce el fin a medio, y lo que es *per se* a lo que es *per accidens*.

¡El Evangelio, exclama, *reducido a ser un medio! ¡El Evangelio, que no puede concebirse si no es el único fin!* [2] . Manzoni enumera las muchas utilidades de la religión en este mundo: desde la recomendación de la paciencia a la de la caridad, desde las costumbres civiles a la conservación de la cultura en tiempos de la barbarie, de las inspiraciones de la belleza al consuelo de la esperanza. Y prosigue diciendo que si bien se alaba merecidamente al Cristianismo por todos esos efectos (ciertamente suyos, siéndole propio conducir al orden, a la cultura y a la civilización), sería un grave error identificarlo con ellos (que son lo menor de su eficacia, son mundanos y pueden nacer de otras causas), mientras se deja de lado lo que es más importante: su esencia, operación, y fin sobrenaturales [3].

[2]Para todo este desarrollo, ver *Morale cattolica*, ed. cit., vol. III, pp. 83 y ss. La cita está en vol. II, p. 478.

[3]La manifestación más abierta del cristianismo secundario resultó ser el Congreso sobre las obras de caridad y justicia de la diócesis de Roma: todo era sociología, política, asistencia, casas de acogida, hospitales, escuelas, construcciones, etc. Ni siquiera una palabra de religión, sino una fuerte coloración marxista con la condena del ejercicio privado de la profesión y con la propuesta de que la Iglesia ceda todos sus bienes al Estado para conseguir ser independiente. OR, 15 de febrero de 1974, e ICI, n. 451, p. 24 (1 de marzo de 1974).

32.4. Crítica del cristianismo secundario

Crítica del cristianismo secundario. Error teológico. Error eudemonológico

El pecado específico del cristianismo secundario que vicia la *civitas hominis* es la eliminación de lo trascendente. Coincide con ese pecado llamado por San Agustín *inadvertentia* y por Santo Tomás *inconsideratio*, y en el cual consideran que consistió el pecado de los ángeles.

Pero la inadvertencia del fin celeste perturba de la cabeza a los pies la religión e invierte su prospectiva: *habemus hic manentem civitatem nec futuram inquirimos* (al contrario que Hebr. 13, 14: Porque aquí no tenemos ciudad permanente, sino que buscamos la futura). Por consiguiente: prospectiva final puramente terrena, reducción del Cristianismo a medio, apoteosis de la civilización. Niega el *aut aut* del Evangelio para sustituirlo por una especie de *et et* donde se combinan el cielo y el mundo, en un compuesto cuya parte predominante y característica es el mundo.

En un célebre pasaje de *Esprit des Lois* (lib. XXIV, cap. 3), Montesquieu resalta la singularidad de la religión cristiana, que parece no tener otro objeto aparte de la felicidad de la otra vida, y sin embargo nos hace felices también en ésta. Sin embargo no se le escapa el vivo contraste entre las dos vidas tomadas como dos fines últimos. *Los dos mundos. Éste perjudica a aquél, y aquél a éste. Son demasiados, estos dos mundos. Sería suficiente con uno* [4] . No menos notable es el oxymoron de mundo y religión en una página de Leopardi (Zibaldone, 2381; Florencia 1898-1900, 7 vols.), donde el ideal cristiano es crudamente puesto enfrente del ideal mundano y considerado como la negación radical de la vida presente, que es toda la vida.

Pero el oxymoron es falaz, porque toma la vida terrena como el fin último, y se derrumba si se la toma como mediación al fin último. Dos fines últimos son un absurdo (Summa theol. I, II, q. I, a. 4 y 7). Rebajada la vida mundana a preparación y preludio para la vida ultramundana, se diluye la antítesis acerba entre los dos mundos. Entonces la vida en el tiempo se armoniza plenamente y entra a formar parte del sistema entero, evidenciando así su carácter de símbolo (fragmento contenido en el todo).

El error eudemonológico del cristianismo secundario no es menor que el teológico. Pretende que el goce de los honestos bienes terrenos es más seguro, más auténtico, y más copioso en la religión que en cualquier otro lugar. Pero el concepto de una Iglesia-fuente de felicidad para el género humano en la vida terrena es opuesto al Evangelio, que no armoniza, sino contrapone cielo y tierra; o más exactamente, mira a ésta bajo un aspecto meramente relativo

[4] Pensées, París 1938, p. 77.

a aquél, y al cielo bajo un aspecto meramente absoluto respecto a la tierra, y solamente relativo respecto a Dios.

La vida futura es el fin de la presente, y Dios es la finalidad de la futura. De aquí la excelencia de los consejos evangélicos (cuya actual decadencia vimos en §14.2-14.7), plenísimo sacrificio de la tierra al cielo, que parecen hoy incompatibles con el orden de la civilización, como les parecieron incompatibles a los Iluministas y a los gobiernos irreligiosos del siglo XIX. El criterio para juzgar la religión no es su utilidad civil [5] : la religión tiene muchas e importantes relaciones con la civilización, pero ninguna es esencial.

32.5. Iglesia y civilización en el postconcilio

En la Iglesia contemporánea esta verdad se encuentra entre las rejas de la contradicción.

Por un lado la Iglesia declara no identificarse con ninguna civilización particular, y declarándolo así se mantiene en la estela de su tradición; pero por otro lado aspira a fermentar todas las civilizaciones particulares impulsándolas hacia una civilización mundial que se afirma no poder existir sin el Cristianismo, y que ha de dar a luz un nuevo mundo más justo y más humano: no se puede decir más cristiano.

La imposibilidad de mantener simultáneamente la posición antropotrópica y la teotrópica sólo puede ser falazmente superada olvidando las esencias distintivas de las cosas y buscando un fondo común a todas, para después identificar en ese fondo el Cristianismo y la civilización.

El error no podría reconocerse mejor que en la expresión, tantas veces citada en las publicaciones postconciliares, del *Apologeticus* 17, de Tertuliano: *anima naturaliter christiana.*

Como ya dijimos, no puede haber alma naturalmente cristiana: cristiano se vuelve uno, no se nace, y la fórmula tertuliana se resquebraja por sí misma por contradicción, al ser intercambiable precisamente con *anima naturaliter soprannaturale.*

La contradicción se disimula con fórmulas equivalentes, en las cuales el mundo y el Evangelio se ponen al mismo nivel, como si la Iglesia tuviese miedo de proclamarle al mundo los valores divinos del Evangelio desligados de los terrenales. Siempre se dice *valores cristianos y humanos*, o peor, *valores humanos y cristianos*, y se quiere ser fiel a la vez al mundo y a Dios. No

[5] Recuérdese la paradoja de GIOBERTI, que tomando como fenómeno primario del Cristianismo su virtud civilizadora sentenciaba que Cristo, y no Isabel, fue el fundador de la Compañía de Indias.

es posible: *Nemo potest duobus dominis servire* (Nadie puede servir a dos señores) (Mat. 6, 24).

La Iglesia, volvemos a decirlo, es por sí misma santificadora y no civilizadora; su acción tiene por objeto inmediato la persona, no la sociedad. La Iglesia postconciliar insiste sin embargo, incluso en la liturgia, en un mundo nuevo y en una sociedad libre y justa, más que en hombres justos y renovados en el Espíritu.

Bajo tal aspecto, el movimiento de la Iglesia es regresivo. Vuelve al Viejo Testamento, en el cual el pueblo entero se salva o se condena, las mujeres se salvan gracias a la circuncisión de la otra mitad del género humano, y la salvación esperada es totalmente terrena. Conviene señalar además que en la misma Biblia la civilización camina por senderos propios: los primeros a quienes se designa como fundadores de ciudades son Caín y los Cainitas, y el inventor de la metalurgia es Tubalcaín, de la estirpe del fratricida.

32.6. Catolicismo y jesuitismo

La Compañía de Jesús fue durante siglos, hasta la actual decadencia, considerada por los católicos y por los adversarios del catolicismo como una de las interpretaciones más auténticas del catolicismo, y casi el brazo armado de la Iglesia Romana.

La gran escuela especulativa teológica de Bellarmino y de Suárez, las contribuciones a la teología positiva de Petavio y los Bollandistas, las misiones en la India, China y Japón, la singular creación del Estado de las Reducciones [6] del Paraguay con una duración de siglo y medio, el predominio en la educación, el largo combate contra el absolutismo regio y más tarde contra el Estado liberal, el esplendor de santidad, de doctrina y de creatividad, han hecho de la célebre Compañía uno de los fenómenos más imponentes de la historia de la religión.

En realidad los Jesuitas infundieron en la Iglesia una potente vitalidad, proponiéndose organizar todo el género humano y dirigir toda la tierra al cielo; o más bien someter, con tal intento, todas las partes de la enciclopedia y todas las ramas de la convivencia social. La mira teotrópica predominó en la obra; pero al buscar la siempre difícil armonía dialéctica entre los dos mundos, los Jesuitas se inclinaron a veces más por hacer a la religión amiga de la naturaleza humana (en cuanto buena y creada por Dios) que por contraponerla a ella (en cuanto corrompida y contumaz).

La casuística, parte legítima y necesaria de la ciencia moral, degeneró a veces en laxismo. Este tiende a anular las fuertes contraposiciones entre virtud

[6](N. del T.) En español en el original.

y vicio confundiendo todo en un sentimiento de benevolencia que facilita al máximo la vía de la salvación. Yo no digo que el Jesuitismo no tuviese a veces tal peligrosa proclividad, pero creo honrar a la verdad diciendo que no se le puede considerar coincidente con el cristianismo secundario.

Sobreestimó la parte del libre arbitrio en el proceso de la salvación, atribuyó a la opinión subjetiva un peso gigantesco en la decisión moral, se inclinó siempre a favor de la debilidad humana (minusvalorando la gracia, que puede vencerla), y suavizó el estímulo de la ascética; pero precisamente porque sintió con fuerza el antagonismo entre el mundo y la religión, acudió en ayuda del hombre, simplificando, facilitando y también dulcificando ese antagonismo. A pesar de ello, el Jesuitismo mantuvo con igual fuerza la trascendencia absoluta del fin, y precisamente por tener firme este punto ideó un diseño de regulación universal de la vida de los hombres y de dominación de las cosas del mundo para salvarlo. Este ideal acerca al Jesuitismo a la utopía de la polis platónica, pero también a la que he llamado eutopía realista de Campanella. A todas es común la sujeción de la tierra al cielo.

32.7. El mito del gran Inquisidor

Por consiguiente, el mito del Gran Inquisidor en Los Hermanos Karamazov de Dostoievski (Ed. Aguilar, 3a ed., Madrid 1946, parte II, L. V, cap. V, págs. 1011 y ss.) es una falsificación del ideal jesuítico. El Jesuitismo es representado como el cristianismo secundario en estado puro. La organización del mundo y la dirección de las conciencias están puestas en las manos de unos pocos, poseedores de la bíblica sentencia del bien y del mal. Saben que la vida del más allá es una mentira y un disparate, pero persuaden de ella a los hombres para hacerles felices sobre esta tierra, destinados como están a vivir y apagarse dulcemente en una esperanza falaz que desemboca en la nada eterna.

Y el Gran Inquisidor reprocha a Cristo haber rechazado el reino terreno ofrecido por el Maligno, e impedir ahora, con su mensaje de sufrimiento y sacrificio, el intento de instauración de un reino terrenal del hombre.

El hombre debe separarse de su alma y vender a los gobernantes su libertad para dejarse felicitar por ello: para recibir a cambio, como dice Spitteler en *Prometheus und Epimetheus*, *una conciencia que te enseñará la sustantividad de las cosas y te conducirá seguramente por el camino correcto*. Dando al mundo la religión como medio, el mito de Dostoievski la anula, y desfigura completamente el Jesuitismo. En las Reducciones [7] , el modelo más ajustado del ideal jesuita, la organización temporal está ordenada rigurosamente al fin

[7](N. del T.) En español en el original.

celestial. Los jesuitas quisieron hacer a la trascendencia amiga del hombre. ¿Es que acaso es su enemiga?

Capítulo 33

La democracia en la Iglesia

33.1. Los principios de 1789 y la Iglesia

El cristianismo secundario, que es considerado como parte del mundo y medio para el mundo, tuvo su origen en aquel gran movimiento de Francia dentro del cual maduró la moderna sociedad civil. Sin embargo, la antítesis que la Revolución Francesa supuso hacia la religión, sentida muy vivamente al principio, lo fue después menos debido tanto a una interpretación benigna de sus principios como a una atenuación y acomodación de los principios de la religión.

La Revolución aporta en esto un ejemplo típico de fórmulas desprendidas de sus principios y por consiguiente débiles y equívocas. El cristianismo secundario se convierte entonces en un medio de preservar la religión en el nuevo sistema, siendo reconocido como una de sus partes necesarias. Algunos contemplan los lemas de igualdad, libertad y fraternidad bajo la luz de los principios de los que derivan; mientras otros, al contrario, los separan de su principio y los contemplan en sí mismos o religados de modo postizo a otros principios. Ahora bien, una fórmula separada de su principio y añadida a otro antitético sólo puede ser una anfibología. Así ocurre con los términos *liberté, égalité, fraternité*: tienen primitivamente y por sí mismos un sentido naturalista, humanitario e inmanente; y secundariamente y por transposición, un sentido religioso.

El primer personaje en dar una interpretación cristianizante a los tres lemas (si se excluyen los del clero *assermenté*) parece haber sido Pío VII, siendo todavía obispo de Imola, y su declaración es citada con no poca frecuencia [1] .

[1]Homilía de Navidad de 1798: *No está en oposición con las máximas del Evangelio la forma del gobierno democrático adoptada entre nosotros: al contrario, exige todas las*

Sin embargo, cada uno de los tres lemas es anfibológico.

La igualdad si se refiere a la naturaleza del hombre y a su redención, es una verdad filosófica y teológica. La libertad si se entiende como liberación del hombre de todo lo que no sea servicio a Dios es, aparte de un efecto de la religión, su esencia misma. Finalmente, la fraternidad, fundada no sobre la amabilidad del hombre, sino sobre el imperativo evangélico del amor al prójimo, es un *punctus saliens* de la ética cristiana.

Pero es obvio que el valor específico de esos tres principios en el sistema de 1789 consiste precisamente en convertirse en un valor en sí mismo sin referencia axiológica a Dios.

No sólo se desconoce la oposición entre los dos principios de dependencia y de independencia, sino que se impulsa la confusión hasta creer que las máximas de 1789 son *la sustancia del Cristianismo*, confesando a la vez que *la Iglesia comenzó tarde a defenderlas*: es decir, a reconocer su propia sustancia. Así dice el documento del Episcopado francés publicado en *La croix* de 8 de diciembre de 1981. Por otra parte, todos los partidos de la democracia cristiana adoptan implícita o explícitamente los Derechos del hombre de 1789 y la Declaración de la ONU sobre los derechos del hombre. Explícitamente, por ejemplo, lo ha hecho la Democracia cristiana de Francia por medio de su presidente, respondiendo a una encuesta de *Itinémires*, n. 270, p. 71.

33.2. Variación de la doctrina en torno a la democracia

Variación de la doctrina en torno a la democracia. Paso de la especie al género

En el mensaje de Navidad de 1944 Pío XII contraponía democracia y dictadura, y recordando los dolores y las atrocidades que Europa conoció en aquellos años, consideraba la democracia como condición para la paz etnárquica, la restauración de la autoridad, y el respeto a la imagen divina en el hombre.

El Papa no afirmó que la representación popular fuese esencial para el justo ordenamiento político, sino para la democracia. Pero habiendo pasado por alto la doctrina tradicional, en la cual la democracia [2] es una especie del género político, y no su género, preparó esa variación instituída después por el

---

sublimes virtudes que sólo se aprenden en la escuela de Jesucristo.

[2]Pío XII volvió sobre el motivo de la democracia en el mensaje a la ACLI (Asociación católica de trabajadores italianos) del 1 de mayo de 1955, recalcando el principio de la isotimia, pero observando que la igualdad resulta inútil si en el organismo estatal y en los oficios públicos se introduce el arbitrio.

pensamiento postconciliar como *sententia communis* de que la participación de todos los individuos en el regimiento de la comunidad es algo de justicia natural; y por tanto la monarquía, es decir el ejercicio por parte de uno solo del derecho de ordenar la sociedad según justicia, deja de ser una especie legítima de la forma de gobierno y se identifica con las formas ilegítimas (simplemente por ser opuesta al sistema popular, único legítimo).

Aquí paso por alto señalar el enorme abuso realizado universalmente con la palabra democracia, merced al cual cualquier gobierno, de derecho o de hecho, legítimo o ilegítimo, reivindica el título de democrático. Señalo solamente la variación acaecida en la filosofía política de la Iglesia, que convierte la especie en género y hace de la democracia la única forma legítima de la convivencia civil. La autoridad (derecho de mandar y legislar) se debe distribuir entre todos los miembros de la sociedad, desde la familiar a la civil y la etnárquica. Según las enseñanzas de Pío XII, sin esta participación en la potestad gubernativa la multitud se convierte en masa y solamente mediante tal participación se forma como pueblo. La democracia implica por consiguiente que cada uno se forme una opinión acerca del bien común y de los medios para el fin. Consiguientemente, dada la imposibilidad de que todos gobiernen, el sistema democrático se convierte necesariamente en sistema representativo, en el cual una voluntad es representada por otra voluntad. El juicio de excelencia de la democracia era un juicio de orden histórico cuando se enseñaba que las tres especies de régimen político no son buenas en sí mismas, sino sólo históricamente: en la medida en que sean oportunas, mesuradas y útiles para una situación histórica dada. Parece por consiguiente una variación importante enseñar ahora que allí donde el ciudadano no participe de la autoridad, desaparece la legitimidad de un régimen. Para reconocer la variación, o más bien la crudeza de la variación, será útil buscar la posición católica en la antología de estudios publicada en 1940 por la Universidad Católica de Milán, ciento cincuenta años después de la Revolución Francesa.

Aquí son declarados *absurdos* sus principios supuestamente inmortales, se describe a la Revolución como plagada de males, y no se culpa al *ancien regime* por haber ejercitado demasiada resistencia, sino demasiado poca.

Cayendo en el sofisma inverso, casi se identifica la forma monárquica con la legitimidad misma de un régimen político, y se afirma con tosquedad que *el pueblo, la plebe, tiene necesidad de un jefe y de un dominador capaz de frenar sus pasiones* (p. 45).

El autor reconoce que las aspiraciones de la Revolución, si son reimplantadas en el terreno del Cristianismo al que son connaturales, pueden considerarse legítimas, pero no incide en que extirpadas de su terreno, *como cualquier otra simiente / fuera de su terreno no dan buen fruto.*

33.3. Examen del sistema democrático. Soberanía popular. Competencia

No entraré aquí en las aporías de la democracia, señaladas *ab antiquo* por las escuelas católicas, comprendidas aquéllas que con Suárez, Bellarmino o Mariana, elaboraron la primera doctrina filosófica de la soberanía popular. Esta doctrina es además *toto caelo* distinta de las modernas. Concebía al pueblo como portador de una autoridad mediata y secundaria de derivación divina y regulada por la ley divina, y no inmediatamente inherente a la voluntad de la multitud, como se pretende actualmente.

Las aporías son de diverso género y distinto peso, pero tienen una única raíz: niegan la dependencia del obrar político respecto de un principio de justicia que vaya más allá de la opinión y marque la pauta incluso contra ella. He aquí los supuestos aporéticos del sistema democrático.

Primero: se supone que haciendo participar, es decir, sumando más intelecto en la deliberación de un asunto, se obtiene una mayor cantidad de sabiduría. El supuesto es contrario incluso a la sentencia de los políticos. Guicciardini, por ejemplo, sentencia a través de Antonio da Venafro: *Si juntas a seis u ocho personas juiciosas acaban todos locos, porque al no ponerse de acuerdo antes ponen la cuestión en disputa que en vías de resolución.* Es contrario además a la teoría de Le Bon del rebajamiento del valor medio del individuo en la masa [3] .

El segundo supuesto sujeto a censura es que la deliberación en torno a los asuntos civiles debe ser sobre todo y por todos. Se pretende que el derecho de intervenir en la deliberación existe en función de la libertad del alma, cuando al contrario, tal derecho existe en función de la ciencia adquirida sobre el asunto. Es uno de esos derechos dependientes de ciertos hechos, y no de la naturaleza del hombre. Se trata del paralogismo que asume como criterio de la validez de una opinión algo distinto al conocimiento y la competencia. El paralogismo fue claramente denunciado por Sócrates, según narra Platón en el *Critón* 7: si hay que deliberar a propósito de cosas ecuestres, gimnásticas o médicas, no se consulta a una persona cualquiera, sino sólo a quien es experto en ese género. Esta aporía se agrava hoy por la complejidad y el tecnicismo de la acción estatal, que hace necesario remitirse al consejo de los peritos. Cuando se remite en última instancia la decisión a la totalidad de los ciudadanos, como sucede en las democracias referendatarias, se remite a un cuerpo poco apto para decidir con conocimiento, y por consiguiente forzado a deliberar sin conocimiento suficiente o a dirigirse a su vez al parecer de los

---

[3] GUICCIARDINI, *Scritti politici e ricordi*, Bari 1933, p. 309. GUSTAVE LE BON, *Psicología de las multitudes*, Ed. Albatros, Buenos Aires 1968.

especialistas.

33.4. Examen de la democracia. Sofisma de la sinécdoque

El tercer supuesto sujeto a censura es universalmente mantenido y predicado. Consiste en considerar que la voluntad de la mayor parte no sólo es la voluntad justa y sensata, sino que es además la voluntad de todos. Es el sofisma de la sinécdoque, concretada por Manzoni en el ensayo sobre La Revolución francesa de 1789 analizando el razonamiento de Sieyés (según el cual los diputados del Tercer Estado, siendo la inmensa pluralidad de la nación, tienen derecho a ser considerados como la totalidad de la nación). Era como decir: la parte, es decir, el todo. Así, usando una figura estilística como la sinécdoque, la asamblea dio origen a sucesos de suma importancia y pudo después trasladar la eficacia de la noble palabra pueblo a sus partes más pequeñas y a menudo más indignas [4] .

Es evidente que la mayoría no tiene por sí misma fuerza axiológica, y que lo justo es algo distinto de la voluntad del pueblo. Las leyes en el sistema católico no son algo primario, sino algo secundario, pues están sujetas a la justicia. La honestidad obliga a quien está fuera de la ley o incluso contra la ley. Como ya sentenció Cicerón, *illud stultissimum, existimare omnia iusta esse quae sita sint in populorum institutis aut legibus* (De legibus I, XV, 42) [5] .

La mayoría no es fuente de derecho: ese plus axiológico propio de lo legislado no proviene del plus numérico del legislador, sino de un plus de otro género resumido desde siempre por la doctrina católica (apoyándose sobre la Revelación) en la expresión *omnis potestas a Deo* (no hay potestad que no esté bajo Dios): cfr. Rom. 13, 1. En principio podría oponerse que la mayoría puede apropiarse de ese plus axiológico si los asociados convienen por unanimidad en ello; pero si lo convienen sólo por mayoría, no se escapa del sofisma de la sinécdoque.

---

[4]Ver *Opere*, ed. cit., vol. III, p. 307. Para todo este punto, ver *Morale cattolica*, ed. cit., vol. III, p. 299 y ss. El sofisma de la sinécdoque relevado por MANZONI remite a la paradoja de CONDORCET, según la cual mediante la suma de las elecciones racionales de los individuos no se puede llegar a una elección colectiva que tenga la misma propiedad.

[5]Considero una completa estupidez considerar justo todo lo que pertenezca a las instituciones y las leyes de los pueblos.

33.5. Examen de la democracia. Mayoría dinámica. Partidos

Que la mayoría no es fuente de derecho se desprende también de la apelación realizada, contra la mayoría numérica, a la mayoría denominada dinámica, numéricamente menor o incluso la más pequeña. La mayoría dinámica sería la portadora del sentido de la historia, de la adivinación del futuro, de la voluntad profunda del pueblo, del espíritu del siglo, de los signos de los tiempos, y tantas otras fórmulas. Se trata de pseudoconceptos y metáforas, motivos asumidos como subordinados a ese valor que en el sistema de la mayoría reside en el simple hecho de la prevalencia numérica.

La doctrina de la mayoría dinámica se sitúa en las entrañas del sistema representativo; desde los inicios del Estado moderno algunos sostuvieron que el diputado del pueblo debía obrar obedeciendo la voluntad del pueblo, mientras otros defendían que debía obrar para bien del pueblo, fuese dicho bien reconocido o ignorado por éste; a este respecto el soberano delegante (el pueblo) se sujeta al soberano delegado (el diputado) y es corregido, dirigido y contradicho por éste. Ya Cicerón exigía además: *magistratus populi utilitati magis quam voluntati consulat* [6] .

La imposibilidad de plegar la autoridad política a contrapuestas y fluctuantes opiniones carentes de instancia axiológica, impulsa a las democracias a encontrar un apoyo a la deliberación de la mayoría en otros elementos puramente fácticos, abriendo la puerta al llamado realismo político y al maquiavelismo. De aquí la execrable política *que enseña a violar a cada momento la justicia para obtener alguna ventaja; y cuando estas violaciones acumuladas hayan conducido a un grandísimo peligro, enseña que todo es lícito para salvarlo todo* [7] .

Una cuarta censura es la planteada por Rosmini al sistema democrático en cuanto identificado con el sistema de partidos. Los partidos son expresiones de disentimiento y no de concordia, y no pueden por consiguiente dar a la voluntad política esa forma que proporcione organicidad y paz al todo social.

Son en realidad concepciones distintas del fin de la comunidad civil y de los medios aptos para conseguir el fin, por lo cual la retirada de un partido ante otro supone que se confiesa haber tenido una visión más corta que el adversario, o bien menos coraje para resistir. Y resulta notable cómo en los momentos de peligro para la *salus populi* los partidos declaran desistir y

[6] *La autoridad debe pensar más en la utilidad del pueblo que en su voluntad* (*De republica*, lib. V, fragmentos, ed. Castiglioni, Turín 1944, p. 140).

[7] *Morale cattolica*, Parte Primera, cap. VII, p. 129 en el vol. II de la citada edición.

anularse por el bien de la nación [8] .

33.6. Iglesia y democracia

Ciertamente fue una momentánea ceguera la que atribuyó las reformas liberales de Pío IX a la adopción por parte de la Iglesia de las doctrinas de 1789. Cuando en 1848 Victor Hugo declaraba a los Pares de Francia que *un Papa que adopta la Revolución francesa y hace de ella la Revolución cristiana no es solamente un Hombre, sino un Acontecimiento*, con esa prosopopeya incongruente enunciaba una imposibilidad religiosa, histórica y filosófica. No hay en la Iglesia Católica otra revolución posible distinta de la perpetua, consumada y siempre renovada llevada a cabo mediante la metanoia en Cristo.

Sin embargo resulta evidente la tendencia democrática del Vaticano II: sea porque la forma democrática fue trasladada de la especie al género y convertida en modelo de todo régimen legítimo; o sea porque las instituciones de la Iglesia se acomodaron al espíritu igualitario, el caso es que se debilitó la distinción entre clero y laicado, y se erigieron órganos representativos que asociaban al pueblo cristiano al gobierno de la Iglesia.

En la *Pacem in terris* de 1963 Juan XXIII no hace derivar los derechos del hombre sancionados en la Carta de la ONU del deber moral del hombre, y por consiguiente de su ligazón finalística con Dios, sino inmediatamente de la dignidad humana (utilizando la fórmula antropotrópica, que se apropiará después el Concilio, de ser el hombre una criatura querida por Dios por sí misma: ver §30.1). El Papa recordaba ciertamente el principio católico de que toda autoridad viene de Dios, no existiendo en la igualdad de naturaleza de todos los hombres un principio de superioridad en virtud del cual uno mande y el otro obedezca; sin embargo, no dice que la razón de haber una diferencia en esa igualdad, y de que algunos iguales manden sobre otros iguales, es el carácter divino de la autoridad, en vez del hecho humano de la mayoría.

La democratización fue realizada por el Vaticano II con la creación de órganos eclesiásticos destinados a influenciar, incluso sin fuerza deliberativa, sobre el gobierno de la Iglesia, pasándose de un régimen monárquico a uno poliárquico [9] .

---

[8] Una censura que afecta a la democracia contemporánea y no a la del siglo XIX se refiere al método para determinar la mayoría. Cuando están en contraposición más partidos, el elector es invitado a elegir uno, como cuando los partidos eran sólo dos, en vez de hacerles expresar su juicio comparativo con respecto a todos. Ver mis observaciones en *L'anacronismo elettorale*, en *I giorni e le voci*, Locarno 1980, pp. 33 y ss.

[9] El Consejo para los laicos recalca sin embargo en OR, 4 de diciembre de 1981, que

33.7. Influjo de la opinión pública en la vida de la Iglesia

El Card. Suenens declaraba en una entrevista que *sobre todo después del Concilio se reconoce la existencia de una opinión pública en la Iglesia. Se trata de un hecho relativamente nuevo en la Iglesia* [10] .

La declaración peca de inexactitud. ¿Qué reconocimiento entiende el cardenal como nuevo en la Iglesia? Es imposible negar la existencia de una poderosa influencia de las masas sobre la jerarquía. No entro en lo que sucedía en los primeros tiempos de la Iglesia, cuando se deliberaba en las asambleas de los fieles con la fórmula *Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros.*

No entro tampoco en el pulular plural de las herejías en los primeros siglos; ¿qué fueron, sino grandes movimientos de la opinión pública? Cuando los pueblos de la Edad Media se movían, se flagelaban, buscaban el bautismo de sangre, se levantaban contra los sacerdotes concubinarios, o caían en herejía; cuando en el siglo XIII en París Santo Tomás respondía en comparecencias periódicas a las extemporáneas preguntas teológicas del pueblo; cuando en el siglo XVII la gente sencilla formaba tumultos a favor y en contra de la Inmaculada Concepción, echando del púlpito a quienes la negaban; cuando en el siglo XVIII las disputas teológicas dividían no sólo a las cortes y los estamentos intelectuales, sino a los menos ilustrados del pueblo, conmoviendo a la sociedad entera [11] ; cuando en el siglo XIX se discutía en miles de libros, libretos y gacetas [12] sobre la infalibilidad del Papa, ¿no había opinión pública en la Iglesia?

Y por referirnos al más imponente fenómeno espiritual de la Cristiandad, es bien notorio el carácter popular propio de la reforma franciscana; y se sabe que el gran movimiento penitencial que invadió la Iglesia en el siglo XIII preparó la inspiración del clero, y que cuando Bonifacio VIII se decidió a promulgar el famoso jubileo, la Cristiandad lo consideraba ya en acto y lo había reclamado desde hacía tiempo. Aún más demostrativo para excluir

---

la Iglesia no admite el principio democrático: *La construcción (...) de la Iglesia no se efectúa según los métodos del sistema parlamentario (...) incluso si el modelo democrático puede enseñarnos algo para la vida interna de la Iglesia. El parlamentarismo acaba siempre necesariamente por entrar en conflicto con el ideal de la unidad en el Espíritu, por la cual precisamente los ministros tienen una responsabilidad particular.*

[10] CIDS, 1969, n. 13, pp. 406 y ss.

[11] No deben naturalmente descuidarse las pasiones y las razones políticas entremezcladas con las disputas teológicas (sobre todo en Francia), pero este apasionamiento es una prueba de la fuerza que tenía la opinión pública.

[12] Basta para persuadirse de ello la diligente reseña bibliográfica que hubo en aquellos años en la *Civiltá cattolica.*

que el pueblo no tuviese parte en la determinación del curso eclesial son las costumbres sobre la elección de los obispos, que duraron siglos. La elección no se hacía *ad opera* del pueblo, porque es oficio propio de los Apóstoles y de sus sucesores, sino con la participación del pueblo, que daba testimonio de la bondad de los candidatos. En fin, no se puede ocultar en siglos más recientes, y máxime después de la reforma tridentina, la increíble vitalidad de las cofradías de laicos, en parte dedicadas a la devoción y en parte dirigidas a las obras de misericordia, regidas de modo autónomo y de las cuales se puede decir que el clero era solamente el siervo ministerial.

En conclusión, es una visión históricamente infundada la de los *laicos pasivos*, adoptada por Pablo VI en el discurso del 22 de marzo de 1970. En la distinción específica, siempre conservada, entre jerarquía y pueblo, éste (como parte orgánica del todo eclesial que vive del Espíritu Santo) no fue jamás miembro pasivo o mecánico movido por los pastores. Lo que hoy se denomina opinión pública no dejó nunca de impulsar, en la forma propia de un miembro subordinado, todo el organismo de la Iglesia.

33.8. Nueva función de la opinión pública en la Iglesia

La novedad no es por consiguiente la señalada por el Card. Suenens, de la existencia de opinión pública en la Iglesia, sino su nueva fuerza proveniente del periodismo y de los potentes medios de propagación de las ideas.

Además de manifestar las opiniones, éstos la amplifican desmesuradamente, la hacen aparecer como lo que no es, y a veces simplemente hacen que sea. Todo el arte propio de la Sofística que desnaturaliza la tesis fuerte reforzando la débil, se ha convertido en el estigma del periodismo contemporáneo, alimentado por el pirronismo latente en la sociedad civil y en la Iglesia.

Con el logro de esta exorbitante eficacia psicológica, la opinión se enseñorea del mundo bastante más que en el pasado, cuando las grandes verdades naturales y religiosas constituían (por usar una imagen astronómica) el máximo sistema dentro del cual, y solamente dentro del cual, se ponían en órbita los epiciclos de la opinión.

La novedad de mayor relevancia en la Iglesia postconciliar es haber otorgado a la participación de todos los estamentos de la Iglesia órganos jurídicamente definidos, como el Sínodo permanente de los obispos, las Conferencias episcopales, los Sínodos diocesanos y nacionales, los Consejos pastorales y

presbiteriales, etc. [13]

Pero aquí se manifiesta la intestina contradicción que un órgano puramente consultivo tiene consigo mismo en la medida en que constituye también un órgano representativo. En cuanto órgano consultivo, debe estar compuesto con el criterio de la competencia, mientras que al contrario, en cuanto órgano representativo, debe conceder un lugar a todas las *experiencias* y a todas las opiniones.

Hay además una contradicción añadida. Incluso reducido a órgano de opiniones dispares que la jerarquía puede acoger o rechazar, un Sínodo de obispos o un Consejo pastoral expresa opiniones en las cuales puede también persistir aunque el Papa o los obispos las rechacen: por lo cual estos cuerpos eclesiales de participación se convierten en realidad en órganos de disentimiento y de independencia del pueblo de Dios con respecto a sus pastores y al pastor supremo.

Lo que ya se preveía que había de surgir con la democratización de la Iglesia se vió pronto demostrado a posteriori por los desdichados efectos de los sínodos nacionales y sobre todo del sínodo holandés, a consecuencia del cual la Iglesia de aquella provincia se encuentra en condición precismática, que no se ha podido hasta ahora sanar ni siquiera con el Sínodo extraordinario convocado en Roma en 1980 por Juan Pablo II.

Pero comunes a todos los sínodos, diocesanos o nacionales, es la propensión a la independencia y haber establecido tesis y propuesto reformas en contraste con la mente declarada de la Santa Sede, pidiendo por ejemplo la ordenación de hombres casados, el sacerdocio de la mujer, la intercomunión eucarística con los hermanos separados, o la admisión a los sacramentos de los divorciados bígamos (Sínodo alemán, Sínodo suizo).

No volvemos sobre el disenso doloroso y evidente manifestado en el episcopado en torno a la *Humanae Vitae* (§§6.5-6.6). Nos referiremos sin embargo brevemente a la contradicción entre democratización y constitución divina de la Iglesia.

Hay diferencia, o más bien contrariedad, entre la Iglesia de Cristo y las comunidades civiles. Éstas reciben en primer lugar el ser y luego forman su propio gobierno, y por eso son libres y en ellas está originariamente y como fuente toda jurisdicción comunicada después (sin privar de ella a la autoridades sociales).

La Iglesia, al contrario, no se formó a sí misma ni formó su gobierno: fue hecha *in toto* por Cristo, que estatuyó las leyes antes de llamar a los fieles y concibió el diseño antes de que ellos existiesen; ellos son realmente una

[13] Decreto *Christus Dominus* y decreto *Ecclesia sancta*, y nuevo Código de Derecho Canónico.

nueva criatura. La Iglesia es una sociedad sin parangón, en la cual la cabeza es anterior a los miembros y la autoridad existe antes que la comunidad [14] .

Una doctrina basada en una concepción democrática del pueblo de Dios y en el sentimiento y la opinión de éste es antitética a la Iglesia; en ella la autoridad no es llamada, sino que llama, y todos los miembros son siervos de Cristo obligados por el precepto divino. Allí donde el pueblo de los fieles sea soberano y se le atribuya una participación, queda invertida la estructura esencial de la Iglesia. Que esta heterogeneidad entre ordenamiento civil y ordenamiento eclesiástico sea en general reconocida *verbo tenus*, no evita la interna contradicción de los casos de democracia eclesial.

33.9. Conferencias episcopales. Sínodos

La constitución de las conferencias episcopales ha producido dos efectos: ha deformado la estructura orgánica de la Iglesia y ha dado lugar a la desautorización de los obispos. Según el derecho preconciliar los obispos son sucesores de los Apóstoles y rigen cada uno su propia diócesis con potestad ordinaria, en lo espiritual y en lo temporal: ejercitando la potestad legislativa, judicial y coactiva (can. 329 y 335). La autoridad era precisa, individual e indelegable, excepto en el instituto de vicario general, pues el vicario general era además *ad nutum* del obispo. Ciertamente, en algunas naciones, como en Suiza, existían Conferencias episcopales sin estructura jurídica; establecían de modo consensuado las providencias pastorales más apropiadas a pueblos reunidos bajo un mismo régimen político pero distintos por lengua, estirpe y costumbres, a fin de que no resultase una deformidad demasiado llamativa en el interior de la nación. La Conferencia episcopal era una asamblea de hecho, y todo obispo mantenía durante y después de las deliberaciones la plena posesión de su propia autoridad y de su propia responsabilidad.

El decreto *Christus Dominus* atribuye al cuerpo episcopal la colegialidad, es decir *la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal*, que sería en todo igual a la del Pontífice romano, si pudiese ejercitarse sin su consentimiento. Esta suprema potestad fue siempre reconocida en las asambleas de obispos reunidos con el Papa en Concilio ecuménico. La cuestión planteada es si una autoridad que solamente se pone en acto a través de una instancia superior a ella puede ser considerada aún como suprema, y si no acaba siendo una mera virtualidad y casi un *ens rationis*. Pero según la mente del Vaticano II, el ejercicio de la potestad episcopal en el que se concreta la colegialidad es el de las Conferencias Episcopales.

---

[14] Ésta es la peculiaridad de la Iglesia, como defendió Diego Laínez en Trento. Ver SARPI, Istoria, ed. cit., vol. III, p. 48.

Es curioso cómo el decreto (n. 37) encuentra la razón de esta nueva institución en la necesidad para los obispos de un mismo país de obrar de acuerdo, y cómo no vé que este vínculo de cooperación (configurado ahora jurídicamente) altera el ordenamiento de la Iglesia sustituyendo al obispo por un cuerpo de obispos, y la responsabilidad personal por una responsabilidad colectiva: es decir, por una fracción de responsabilidad. La doctrina del Vaticano I y del Vaticano II en la *Nota praevia* (ver §4.7) define al Papa como principio y fundamento de la unidad de la Iglesia, pues conformándose a él es como los obispos se conforman entre sí.

No es posible para los obispos apoyar su autoridad sobre un principio inmediato que sería común a su potestad y a la del Papa. Ahora bien, con la institución de las Conferencias episcopales, la Iglesia se convierte en un cuerpo policéntrico cuyos numerosos centros son las Conferencias episcopales, nacionales o provinciales.

La primera consecuencia de la nueva organización es una relajación del vínculo de unidad, que se ha manifestado con grandes disensiones en puntos gravísimos. Ver §§6.4-6.8.

La segunda consecuencia es la desautorización de los obispos individuales en cuanto tales; ellos ya no responden ni ante su propio pueblo ni ante la Santa Sede: se sustituye la responsabilidad individual por una responsabilidad colegial que, por encontrarse en el cuerpo entero, no se puede colocar en ninguno de los componentes del cuerpo [15] .

En las Conferencias episcopales las deliberaciones se toman por mayoría de dos tercios; pero la mayoría así cualificada, aunque tal vez proporcione una mayor facilidad de ejecución, no impide la opresión ejercitada por la mayoría sobre la minoría (ver §§33.3-33.4) [16] . Las decisiones mayoritarias, aunque hayan sido puestas bajo el examen de la Santa Sede, tienen fuerza para obligar jurídicamente, y no solamente en el caso de prescribirlas el derecho común o de haber recibido de la Santa Sede una fuerza particular que las haga obligatorias.

No se comprende cómo las Conferencias episcopales pueden tener capaci-

[15]Conviene observar que si por un lado los obispos individualmente considerados son desautorizados por la Conferencia Episcopal, por otro ésta es desautorizada por la Confederación de Conferencias Episcopales.

[16]Por tanto resulta superfluo afirmar que estas asambleas eclesiales son *toto caelo* distintas de las asambleas democráticas de la sociedad civil. Tienen idéntica estructura e idéntico funcionamiento. Además, las Conferencias episcopales se transforman, por la interna *vis lógica* que las mueve, en representaciones de todo el pueblo de Dios, admitiendo a laicos en sus propios trabajos. La asamblea de la Conferencia episcopal italiana en abril de 1983 contempló la intervención activa en sus trabajos de presbíteros y laicos. En la tercera jornada hubo diez intervenciones de obispos, cuatro de presbíteros y seis de laicos (OR, 15 de abril de 1983).

dad para obligar cuando ya obliga el derecho común, y menos aún se ve cómo puede coexistir la responsabilidad personal con la corresponsabilidad: es decir, una responsabilidad plena y directa con una responsabilidad condivisa e indirecta, en realidad una fracción de responsabilidad.

La incompatibilidad entre las dos ha dado lugar a profundas divisiones, y en alguna provincia como la holandesa, a situaciones precismáticas; en éstas, los obispos que consideran su potestad semejante a la del Papa han sido abandonados por obispos fieles a Roma, que derivan el principio de unidad con sus hermanos de su unión con el Romano Pontífice.

De ahí procede una general inclinación de las Conferencias episcopales a pronunciarse *in proprio* por encima de los documentos papales; no como en el pasado, con un juicio de obediencia y de consenso, sino con un juicio crítico y a menudo de disentimiento (como se vió, causando estupor, en la promulgación de *Humanae Vitae*).

33.10. Sínodos y Santa Sede

Se podría interpretar el fenómeno como una simple manifestación de la opinión pública en la Iglesia; pero en primer lugar, la opinión no puede tener lugar donde ya existe una decisión del Magisterio, aunque se busquen pretextos abusando de la distinción entre magisterio ordinario y magisterio extraordinario: el ordinario es considerado discutible, y de hecho discutido, por clérigos y laicos.

En segundo lugar, incluso si en un momento dado la opinión (producto de minorías, o más bien de minorías mínimas) se encuentra en disonancia con el Magisterio, al producirse el pronunciamiento debería ser abandonada, ya que deja de ser libre. Sin embargo, como ya hemos observado, los Sínodos nacionales continúan poniendo en discusión puntos ya decididos: abolición del celibato, intercomunión, etc. En el Forum interdiocesano helvético de 1981 [17] todos los temas disputados desde el Concilio hasta entonces, y resueltos con decisiones de la Santa Sede (todos, y con la anuencia de los obispos) volvieron a figurar en la lista de los temas a tratar. De esta independencia precismática es también un indicio cierto el hecho de que en el Forum helvético de 1981 no tuvo participación alguna el Nuncio pontificio en Suiza. Pero la independencia asumida por los obispos ante la Santa Sede al admitir como disputables materias ya decididas por ella, es sólo una ficción: cuando ellos hacen propias las opiniones ajenas o renuncian a juzgarlas y discernirlas, disminuyen o destruyen su propia autoridad. Disminuyen o destruyen la

[17] Este Forum es el sucedáneo subrepticio del Sínodo nacional propuesto en Roma por los obispos helvéticos y no aprobado por la Santa Sede.

autoridad del obispo individualmente considerado: está entre mi correspondencia la carta ya citada de aquel obispo suizo que, invitado a resolver un escándalo en cosas de fe, confesaba: *Como obispo aislado soy absolutamente impotente (...) Hasta tal punto están hoy manipuladas las cosas en la Iglesia, que la advertencia del obispo no sólo no sería escuchada, sino que sería incluso escarnecida* [18] . Pero resulta disminuida también la autoridad del cuerpo episcopal mismo, ya que un cuerpo cuyos componentes se sienten privados de autoridad y responsabilidad no puede estar sino privado de responsabilidad y ser irresponsable.

Debe añadirse también que los obispos remiten los asuntos a comisiones de peritos (los cuales a menudo no son realmente peritos) y que el parecer de las comisiones se convierte para quienes las han nombrado en una especie de coacción moral, como se desprende del caso Charlot (§13.3).

33.11. Espíritu y estilo de los sínodos. El forum helvético de 1981

Además de por la desautorización de los obispos, los sínodos se caracterizan por un gran circiterismo de pensamiento y de expresión. El sínodo helvético de 1981 al que me refería fue convocado y preparado durante años en torno al tema *Por una Iglesia viva y misionera.*

El concepto de Iglesia viva era admisible en la teología tradicional, que distinguía no una Iglesia viva y una Iglesia muerta, sino miembros vivos y miembros muertos en la Iglesia. Aquí en cambio se trata de una referencia genérica al dinamismo y vitalismo moderno, para el cual son indicios de vida el movimiento y el cambio, en vez de la permanencia en el propio ser. Sólo son precisos y concretos los artículos en los que el Sínodo expresa su disenso de la tradición. El resto tiene en común la abstracción, la generalidad, la metáfora; son fórmulas como: *Es necesario sentirse una comunidad en la que cada uno acepta las experiencias, las expectativas, la sensibilidad eclesial del otro en un clima de confianza.*

A causa de la creciente información sobre la indigencia en que viven otros pueblos, y de la creciente organicidad entre unos continentes y otros, la acción de caridad se convierte en una obvia obligación de los pueblos cristianos; el Forum la define *como apertura a nuevas relaciones de crecimiento con otras comunidades.*

El fin de la Iglesia contemporánea es la evangelización, pero en la concep-

[18] Ciertamente también en el pasado los obispos fueron desatendidos y ultrajados, pero por gente de fuera, no de dentro de la Iglesia.

ción del Forum todos son evangelizadores, porque el deber del cristiano se ve con claridad solamente en la relación con el prójimo.

Navegando en un confusionismo aún más superficial y desconocedor de toda teodicea, el Forum (en un mundo que todos ven en dificultades, en medio de la injusticia y del dolor) sentencia finalmente que *se trata de comunicar a los otros nuestra alegría, intercambiar esperanzas en la búsqueda de nuevas formas de vida de la Iglesia.*

El motivo de la alegría, sustitutivo de la fe y esperanza sobrenaturales, hacía después dar saltitos sobre el púlpito como los corderos bíblicos al obispo de Lugano en la homilía final del Sínodo. No se puede elevar el tema de la alegría a motivo primario de la religión, ya que el problema del dolor y del mal es el misterio profundo de la vida y de la religión, y quien cierra los ojos para no verlo rechaza la religión misma [19] . Para concluir, el Forum, presentado como asamblea representativa de la Iglesia de Suiza, era en realidad una selección de grupos de nula representatividad, y formado en gran parte por personas de poca doctrina que no habrían resistido la docimástica propia de las democracias de la Grecia antigua.

El sínodo tuvo dos partes: una fundada sobre conceptos confusos y circiterizantes, como los de inserción en el mundo, apertura, comunidad viva, o *ser más hombre*. En esta parte falta todo reclamo a conceptos precisos como precepto divino, deber personal, espíritu de penitencia, fe sobrenatural, o actos de virtud. Hubo después una segunda parte, precisa y sin ambages ni circiterismos, en la cual el Forum pretende que son expectativas de la Iglesia helvética los postulados innovadores ya formulados en el primer Sínodo y rechazados por la Santa Sede: ordenación de mujeres, sacerdotes casados, intercomunión, o admisión a los sacramentos de los divorciados vueltos a casar.

El núcleo del espíritu sinodal es que el espíritu subjetivo prevalece en la vida de la comunidad eclesial impregnándola del primado de la opinión pública; y que conviene por tanto continuar manteniendo abiertas las cuestiones cerradas por la Iglesia. De la dependencia del cristiano respecto a la autoridad de la Iglesia se pasa a la dependencia de la Iglesia respecto a la autoridad del Demos.

[19] Para las citas referidas, ver el informe sobre los trabajos del Forum en *Giornale del popolo*, 30 y 31 de octubre de 1981.

Capítulo 34

Teología y Filosofía en el postconcilio

34.1. Filosofía y Teología en el catolicismo

Como hemos explicado en §15.1, la importancia de la filosofía para la religión católica no se reduce a la de un corolario, sino a la de un principio. La religión consiste en una revelación y un desvelamiento de verdades naturalmente ininteligibles realizados por el Verbo encarnado. El principio es el Verbo (es decir, la mente), no la vida o el amor: *In principio erat Verbum* (En el principio era el Verbo) (Juan 1, 1). Cuando Fausto pretende que el principio no es la mente, sino la Acción (*die Tat*), consuma la desviación del hombre respecto a la religión.

En muchas páginas de este libro hemos planteado la profunda teoricidad del catolicismo, en el cual la vida procede de la verdad como en la procesión interna de la Trinidad el Espíritu Santo procede del Verbo y del Padre (y no, como pretenden los Orientales, inmediatamente del Padre).

La Iglesia no podía dejar de tener en cada uno de sus estadios históricos una filosofía, al no poder dejar de justificar en cada uno de ellos las verdades naturales sobre las cuales se apoya la fe; tampoco podía dejar de iluminar y profundizar para el hombre (que no es un puro sentiente sino un sujeto intelectivo) las verdades sobrenaturales, que no por ello conquistan la evidencia.

Pero si resulta patente la exigencia intrínseca de la filosofía que tiene la teología, resulta escabroso comprender el nexo de la dogmática católica con una filosofía concreta e histórica. Tampoco sería razonable sostener que tenga los mismos con todas las filosofías, pues esto supondría la equivalencia de todas con respecto a la fe; o bien, en caso de contradictoriedad entre ellas, la negación de la filosofía y el pirronismo puro. Finalmente, tampoco basta

afirmar la importancia de la filosofía para la religión si después no se está en disposición de precisar cuál filosofía en concreto puede prestar un servicio a la religión y cuál no.

Es la aporía en la cual se empeña el Card. Garrone (OR, 23-24 de octubre de 1970) al exaltar la importancia de la filosofía sin determinar la filosofía concreta cuya importancia exalta.

34.2. La desfiguración del Tomismo. Schillebeeckx

Es históricamente cierta la preferencia que la Iglesia reservó en sus escuelas, en un ambiente cultural no tomista, a la filosofía de Santo Tomás; no hace falta recordar la entronización de la Summa, incluso ritual, realizada por el Concilio de Trento. Baste recordar la encíclica de León XIII *Aeterni Patris*, dando preferencia (sin exclusivismos) a la doctrina de Santo Tomás y ligando a la restauración tomista la renovación cultural del catolicismo e incluso la salvación de la moderna sociedad civil.

Sin embargo, muchas voces se elevaron en el Vaticano II contra esa preferencia.

En la sesión CXXII el Card. Léger declaró que *la Escolástica no es apropiada para los pueblos no occidentales*, y que *el Concilio no debería tomar partido sobre sistemas filosóficos*, y propuso suprimir en el texto la mención de Santo Tomás, pues no debería ser considerado como maestro tético (autor de un sistema), sino solamente metódico (sobre el modo con el cual el pensador católico debe en cada momento acercarse al mundo cultural de su época).

La degradación de la filosofía de ser un sistema de juicios válidos a ser puro método, es la interpretación difundida en el Congreso Internacional Tomista de 1974, enseñada también en las publicaciones divulgativas católicas: lo actual para el catolicismo contemporáneo, caracterizado por el pluralismo, no son las tesis de Santo Tomás, sino su actitud de apertura y de encuentro con la cultura del siglo.

En *Famiglia cristiana*, del 3 de marzo de 1974, el padre Schillebeeckx proponía dos tesis completamente destructivas del valor de la teología de Santo Tomás.

La primera es que Santo Tomás, contra la corriente agustiniana, efectuó *una especie de secularización cristiana que acepta los valores de las cosas en sí mismas*; y que Santo Tomás *antes de hablar de Dios, comienza sobre todo con el análisis de las cosas creadas.*

La segunda tesis es que *el contenido tomista parece secundario, aunque sin duda no despreciable, en comparación con el método y la aproximación tomistas.*

Luego siguen afirmaciones de ética modernista atribuidas a Santo Tomás. La primera tesis no es tomista, sino pseudotomista, y se resiente del antropotropismo de los innovadores. Solamente se puede decir que Santo Tomás, antes de hablar de Dios, trata de las causas segundas, si se ignora incluso la estructura de la Summa; o si se olvida cómo hasta en el proemio de la obra el Aquinatense declara que tratará primero de Dios, después del finalismo de las criaturas, y finalmente de Cristo (1, q.2, proemio), y afirma también que todas las cosas son tratadas en la teología en relación a Dios (1, q.l, a.1).

¿Cómo entonces se viene a decir que Santo Tomás analiza antes las causas segundas? Ciertamente las analiza (¿si no, qué tipo de filosofía sería?), pero no en primer lugar y jamás en sí mismas, sino en relación a Dios. La teología pseudotomista del teólogo holandés ve a Dios ordenado al hombre, y no al hombre ordenado a Dios.

La segunda tesis quita completamente todo valor a la filosofía tomista en cuanto tal. ¿Dónde está, según Schillebeeckx, el significado de Santo Tomás? No en el contenido (considerado secundario), sino en el método: en el modo de acercarse a los problemas. Éste consistiría en una apertura horizontal, opuesta según él al verticalismo de San Buenaventura, y daría lugar a esa *secularización cristiana* característica de la nueva teología postconciliar.

Este intento de disminuir el valor teórico de Santo Tomás carece de fundamento. El valor de un sistema de pensamiento no puede ser reducido a su método, que pertenece a la lógica; debe buscarse en las proposiciones establecidas por el teólogo mediante la argumentación propia de su ciencia. Decir como hace Schillebeeckx que no es importante lo que Santo Tomás dice, sino sólo la posición desde la cual lo dice, equivale a la anulación de la teología. La teología es un discurso en torno al ser divino, y no en torno al modo de conducir el razonamiento en ese discurso.

34.3. Actualidad y perennidad del Tomismo. Pablo VI

Que la actualidad del tomismo consista en la adaptación al mundo cultural de su época está desmentido por el hecho de que el tomismo no asimiló la cultura de su siglo, aunque tuvo contacto con ella; más bien la contradijo vigorosamente en todos sus puntos incompatibles con las doctrinas de la religión (§1.5).

Que el valor del tomismo sea metódico y no tético, aun siendo la tesis dominante en el Congreso de 1974 que condujo a la fundación de una Asociación internacional en defensa de un tomismo sincretista, no pasó sin reprobación de Pablo VI, en carta al Maestro general de la Orden de Predicadores el 14 de noviembre de 1974.

El Papa restablece conforme a la verdad el valor actual del tomismo. Concluye el documento afirmando que *para ser hoy un fiel discípulo de Santo Tomás no basta querer hacer en nuestro tiempo y con los métodos de que se dispone hoy lo que él hizo en el suyo (no sería nada de particular hacer lo que hicieron todos los Padres, desde Tertuliano en adelante) contentándose con imitarle. Caminando por una especie de vía paralela sin recoger nada de él, difícilmente se podría llegar a un resultado positivo o por lo menos a ofrecer a la Iglesia y al mundo esa contribución de sabiduría de que tienen necesidad. No se puede hablar de verdadera y fecunda fidelidad a Santo Tomás si no se aceptan sus principios, que son faros para iluminar los más importantes problemas de la filosofía, e igualmente las nociones fundamentales de su sistema y sus ideas-fuerza. Sólo así el pensamiento del Doctor Angélico, en confrontación con los siempre novedosos resultados de la ciencia profana, conocerá un pujante desarrollo.*

34.4. Rechazo postconciliar del tomismo

Precisamente el rasgo propio impreso en la teología postconciliar es el rechazo del tomismo como filosofía (es decir, como sistema de tesis) y su degradación a mera actitud metódica acomodada a la índole de los tiempos. Los ataques llevados a cabo contra el tomismo en el Concilio no quedaron sin influencia en la redacción de los textos. El decreto *Optatam totius* sobre la formación intelectual del clero propone (§2.4) que los alumnos sean guiados a una sólida y coherente concepción del hombre, del mundo y de Dios *innixi patrimonio philosophico perenniter valido*, pero nada dice del tomismo [1] ordenado sin embargo por la *Aeterni Patris*, por el can. 1366, y por todos los pontífices hasta Juan XXIII.

El concepto genérico de filosofía perennemente válida, sustituto del más específico de filosofía tomista, no tiene ninguna relevancia *ad rem.* Las ver-

[1] El destierro de la filosofía tomista sancionada por el Concilio sigue caracterizando los estudios eclesiásticos. Sin embargo, JUAN PABLO II, en el discurso a los obispos de Francia, reivindicando la necesidad de la metafísica en los estudios de los seminarios, se refirió al tomismo: *La aproximación a Dios hecha por la ontología propiamente dicha, centrada en la intuición del ser en la perspectiva tomista, sigue siendo irreemplazable* (OR, 11 de diciembre de 1982).

dades que se deslizan en el curso de la filosofía desde Tales a Sartre no son filosofía, puesto que la filosofía es un organismo lógico desarrollado a partir de un principio.

Concebida de este nuevo modo, la filosofía es solamente *disiecta membra*: aquellas verdades que constituyen lo filosofable, y no lo filosofado.

Si la filosofía recomendada por el Concilio fuese alguna filosofía armonizable con las verdades de la religión, entonces también a la agustiniana, a la escotista, a la suareciana o a la rosminiana les competería la preferencia reservada por la Iglesia al tomismo, y lo específico del tomismo se diluiría del todo.

Entonces, como escribe el rosminiano Ugo Honaan en *Rivista rosminiana*, 1949, p. 287, *los Agustinianos serían Tomistas, los Escotistas serían Tomistas, los Suarecianos serían Tomistas, los Rosminianos serían Tomistas, etc.*. Como resulta manifiesto, tal sentencia anula la filosofía tomista y todas las demás, reduciéndolas a símbolos de la verdad común a todas ellas. A esta simbología contribuyen también las filosofías heterodoxas, porque el Concilio quiere *que se tengan en cuenta las filosofías e investigaciones del pensamiento contemporáneo*; pero no para rechazarlas en cuanto errores (se entiende), sino *para extraer de ellas, en la comparación, sufragios para la verdad* (Pablo VI, OR, 15 septiembre 1977).

Es imposible no apreciar en dicha posición algo de escepticismo y una sombra de degradación del tomismo, al que ni se nombra. De ese modo la filosofía ya no es una, sino varia.

34.5. El Tomismo teológico en la Iglesia postconciliar

El Tomismo teológico en la Iglesia postconciliar. Olvido de la «Aeterni Patris»

Apartado el tomismo de su posición preferente en los estudios filosóficos, se lo menciona sin embargo en §2.5, donde se dice que los misterios de la fe deben ser iluminados y coordinados entre sí mediante la especulación *S. Thoma magistro*. Pero la real orientación extratomista del Concilio se desprende del hecho de no ser citada ni una vez la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1879), que celebró, solemnizó y ordenó la doctrina de Santo Tomás como doctrina propia de las escuelas católicas. Esta llamativa omisión es reiterada por la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* de Juan Pablo II, que contiene las directrices para la renovación de las Universidades.

La Constitución se extiende sobre la libertad de la investigación teológica,

pero no manifiesta ninguna preocupación por la unidad doctrinal y deja amplio espacio a la pluralidad de las enseñanzas. La referencia a Santo Tomás insertada en la *Optatam totius* del Vaticano II no sólo desaparece en los actos de su aplicación, sino que ha dejado lugar al así llamado pluralismo, perdiéndose toda impronta original de los estudios eclesiásticos. Así, el 4 32 prescribe para la admisión a una Universidad eclesiástica *los títulos académicos que se requieren para la admisión en las Universidades civiles del país.*

De este modo sucederá que la impregnación de filosofía marxista y existencialista será condición para entrar en los institutos de formación del clero, y esa originalidad y libertad de la Iglesia sobre los contenidos y métodos de sus propios estudios (defendida con tanta fortaleza por los obispos en el siglo XIX contra el despotismo del Estado) será abandonada para tomar como modelo el mismo tipo de la cultura profana, que margina o niega la idea católica.

Incluso en las variaciones introducidas por la Iglesia en su *ratio studiorum* con el abandono del tomismo y de las humanidades clásicas, y en el espíritu de pluralismo sincrético, reconocemos un caso de la generalizada pérdida de las esencias y de los límites que circunscriben una esencia separándola y defendiéndola de las otras. En torno a esta pérdida de las esencias se reúnen por *vis logica* todos los fenómenos de la Iglesia postconciliar. Ya no hay filosofía y teología, sino algo único e indistinto del cual se dan diferentes expresiones, no importa si coherentes o incoherentes, armónicas o contradictorias.

La *Aeterni Patris* aducía para dar preferencia al tomismo en las escuelas eclesiásticas los siguientes títulos.

Primero, el tomismo se fundamenta sobre la capacidad de la razón humana y rechaza todo escepticismo, total o parcial: al pensamiento le compete como misión primaria afirmar las verdades naturales sobre las cuales insiste la verdad revelada.

Segundo, a causa de este reconocimiento de la capacidad del espíritu para aprehender lo verdadero, el tomismo presenta (iluminándolas) las verdades de fe en cuanto son inteligibles por analogía.

Tercero, en virtud de esa su capacidad radical, no sólo demuestra verdades naturales e ilumina las sobrenaturales, sino que también defiende su validez contra las objeciones.

Pero estos tres títulos se resumen en un único título, el reconocimiento de la distinción entre orden natural y orden sobrenatural: es decir, entre filosofa y teología, lo cual constituye el sostén de la especulación católica.

El Vaticano II ha eliminado del todo esa preferencia silenciando completamente, como vimos, la *Aeterni Patris*, rebajando de lo tético a lo metódico el valor del sistema, y abriendo la vía a la confrontación con las filosofías modernas sin determinar con qué fin deba llegar esa confrontación. Y puesto

que (§§5.3-5.4) la escuela modernizante utiliza ampliamente el procedimiento consistente en admitir *in vocabulo* las cosas que se niega *in re*, y siendo además ley histórica y psicológica que cuanto más se debilita un valor en el orden real, más se frecuenta en el orden verbal, el centenario de la *Aeterni Patris* tuvo su celebración y glorificación (realmente vanas, porque ninguna proclamación tiene fuerza para obligar a las cosas a no ser lo que son).

La variación instaurada en la Iglesia por el Vaticano II es confesada en el Congreso romano sobre Santo Tomás de Aquino en el centenario de la encíclica *Aeterni Patris*: *Con el Vaticano II, a pesar de su referencia a Santo Tomás, se abre el periodo de pluralismo teológico en el que ahora vivimos* (Actas, Roma 1981, p. 168).

34.6. El pluralismo teológico en la tradición

Aunque el vocablo *pluralismo* sea utilizado en el Concilio solamente para indicar las diversidades y las oposiciones internas de la sociedad civil, y jamás para referirse a las diversas escuelas teológicas que han ido especulando sobre los dogmas en el ámbito de la Iglesia, el pluralismo es, junto con el diálogo, la idea inspiradora y directiva del pensamiento postconciliar.

Pero si el pluralismo político es conforme a la noción de comunidad política (sobre todo de la moderna, que rechaza toda unidad salvo la descendiente del principio de la libertad), no es en modo alguno fácil compatibilizar la idea de pluralismo con la de verdad dogmática, y por tanto con la de teología católica.

Una pluralidad de escuelas teológicas la conoció el Cristianismo desde sus albores; y si quizá no son dualidad de teologías los pensamientos de Juan y Pablo, se pueden sin embargo reconocer dos escuelas en la alejandrina y en la agustiniana, en la franciscana y en la tomista, en la neotomista y en la rosminiana; por no hablar de la pluralidad de las soluciones dadas a puntos particulares en el ámbito de la ortodoxia, como ocurrió en torno al fin de la Encarnación (disputado entre Tomistas y Escotistas), la Inmaculada Concepción (entre Dominicos y Franciscanos), o la predestinación y el libre arbitrio (entre Bañecianos y Molinistas); y sin mencionar la múltiple diversidad entre los casuistas sobre la regla inmediata de la conciencia, la contrición y la atrición, y muchos otros puntos de la teología moral.

El pluralismo es inherente a la investigación teológica [2] , y no faltó jamás

[2]Hay incluso prueba jurídicas que sancionan el derecho a tal pluralidad, y es memorable la sentencia de la Sagrada Rota de 1946, que anuló dos decretos del Ordinario de Milán que suprimían, no por razones de ortodoxia, sino de escuela teológica, un instituto de formación eclesiástica (*Revista rosminiana*, 1951, p. 158).

en el pensamiento católico. Sin embargo, el fundamento de tal pluralidad ha cambiado en la teología postconciliar. El pluralismo preconciliar se fundamentaba sobre dos puntos.

El primero es la inadecuación relativa entre el intelecto especulativo y el misterio de fe. Los recursos de la mente teologante son limitados, sea por su naturaleza esencialmente finita, sea por su debilidad individualmente contingente. Sólo puede captar con absoluta certeza (de fe) el sentido primario del dogma, pero se le escapan las implicaciones, el *quomodo* y las consecuencias del dogma mismo.

Por ejemplo, el teólogo capta el sentido primario de la fórmula eucarística: esto es el cuerpo de Cristo, pero acerca del modo de ser esto el cuerpo de Cristo disminuye la certeza (ver §33.2). Según las enseñanzas de Santo Tomás, el cuerpo de Cristo está en el sacramento por transustanciación y permanencia de los accidentes anteriores; según Pico della Mirandola, por medio de una especie de unión hipostática; según Duns Escoto, por multiplicación de la presencia; según Campanella, por asunción del pan en el quinto modo metafísico trascendente; y según Rosmini, por vivificación transformadora de la sustancia del pan por obra de Cristo.

En estas teorías discrepantes puede haber error si la modalidad discutida no salva el sentido primario del dogma, haciendo de la presencia sacramental un acto más imaginario que real: figurativo y meramente simbólico, más que de realidad y existencia. Más allá de la afirmación de fe «esto es el cuerpo de Cristo», la teología contrae la duda inherente a la inadecuación de la facultad cognoscitiva tanto en las verdades sobrenaturales como en las naturales.

El segundo fundamento dado por la teología clásica al pluralismo es la oscuridad intrínseca del Infinito, sea porque la mente teologante es flaca y falible, sea porque el objeto es excesivo y oscuro, dando lugar a una pluralidad de búsquedas y de soluciones.

Ambos motivos del pluralismo conservan el principio protológico de la religión, según el cual la verdad coincide con el ser, y la verdad humana es una participación de la verdad primera del mismo modo que la entidad finita es una participación del Ente Primero.

34.7. El pluralismo teológico de los innovadores

La motivación del pluralismo postconciliar es de un género totalmente distinto, y rechaza la protología católica. En el Congreso sobre el tomismo antes citado el rechazo es manifiesto. Son profesados *aperta facie* el movilismo

y su bandera, el pirronismo relativista.

La teología (se dice) debe adaptarse al pensamiento moderno y por tanto separarse de la mentalidad clásica con la cual la Iglesia se identificó hasta el Vaticano II.

Aggiornamento es entendido en el Congreso como asimilación a la mentalidad moderna, sin demostrar previamente si tal asimilación es posible. La realidad (se dice) no debe ser concebida como un sistema de naturalezas que reproducen de modo finito los reflejos de la Idea, y al ser conocidas originan el concepto de verdad. La realidad (se dice por el contrario) es pura historicidad, y la misma naturaleza humana está continuamente en flujo, no porque la esencia inmutable esté revestida de existencias que varían manteniéndola idéntica, sino porque su valor consiste en el flujo, en la variación, en contrariarse y contradecirse. *Se considera al mundo*, dice el Congreso, *como si fuese algo casi totalmente objetivo, cuando sin embargo es una construcción más bien subjetiva y relativa a la prospectiva social e histórica* (Actas cit., p. 171) [3] . Pero si no hay sustancia y verdad fijas alcanzables por el intelecto, ¿cómo puede salvarse el privilegio concedido por la Iglesia al tomismo? Donde, como decía el card. Alfrink (§15.2), ninguna verdad es fija, sino que todo se mueve, ¿cómo podría existir algún valor teórico inviolable y privilegiable? Allí donde no hay «adquisición para siempre», sino solamente «adquisición momentánea», tanto la filosofía como la teología se convierten en opinables: resultan, *simpliciter*, disueltas.

No menos incompatible con la protología católica es el pseudotomismo que hiere de subjetividad todo el proceso de la cognición. *Para ser conocida, una realidad cualquiera debe entrar a formar parte de nuestra experiencia, donde es investida por la subjetividad para convertirse en objeto, pero inmanente y por tanto relativo a la conciencia.* Aquí resulta abatido el tema fundamental de la filosofía de Santo Tomás. Sin duda el ente conocido debe ser investido de la forma subjetiva proporcionada por el intelecto, pero según Santo Tomás ésta no relativiza ni altera lo conocido, porque la forma subjetiva es sólo la de la universalidad: deja idéntico el contenido del pensamiento, quitándole simplemente la forma de la concreción (lo no-pensado) para colocarlo en la de la universalidad (lo pensado).

Las consecuencias de pirronismo y movilismo son adoptadas por el Congreso también en los corolarios de la ética, atacada mediante el relativismo. Se niega la ley inmutable y se dignifica la conciencia personal, que deja de estar sujeta a reglas respecto a las cuales sea totalmente pasiva (§28.2), para hacerse creadora y autorreguladora.

[3]Hemos hecho ya la crítica del pirronismo en §§15.2-15.3 y en §§17.1-17.6 la del movilismo, y a ellos nos remitimos.

Si como dice el Congreso (p. 171) *ni siquiera la naturaleza humana puede decirse idéntica en todas partes*, entonces no sólo no habrá para las conciencias una única regla, sino ni siquiera un modo idéntico de crearla, pues *los significados y los valores son producidos por la mente humana.*

En conclusión, puede afirmarse que la celebración de la *Aeterni Patris* fue sólo una ficción ceremoniosa [4] (por así decirlo, para la galería) debida en parte al sentido de la decencia, que exige continuidad en la conducta, y en parte a la desaparición del sentido lógico, al cual aquí como en otras partes de este libro hemos visto perder la percepción de la diferencia entre las esencias y confundirlo todo con todo.

Desde un punto de vista sobrenatural, movilismo y pirronismo se reflejan sobre el concepto de la fe, la cual según el Congreso ya no se entiende como un acto de asentimiento a verdades reveladas, sino como un compromiso existencial (p. 169). Se confunden las primacías, y a través de la causalidad de la fe con respecto a la caridad, se salta a la identificación de los dos (§20.1).

¿A qué se reduce entonces el valor del tomismo celebrado por la Iglesia? El Congreso no puede asignarle uno sin contradecirse.

Después de haber encontrado que toda filosofía es provisional, que todo conocimiento está afectado por lo relativo y lo efímero, y que no existe esencia permanente ni siquiera en el hombre, el Congreso cree poder afirmar que Santo Tomás unió *de manera notable* la mentalidad estática y la mentalidad dinámica (es decir, unió sincréticamente lo contradictorio), y separándose de las estrecheces de la historicidad *ha percibido y formulado intuiciones fundamentales que están en la base del pensamiento y el comportamiento del hombre.* ¿Cómo se puede hablar así, si no hay un fundamento fijo que implique el reconocimiento de la Idea, y si se está planteando una pluralidad simultánea o sucesiva de principios?

34.8. El dogma y sus expresiones

Como estamos viendo, el pluralismo teológico modernizante procede del relativismo pirronista, para el cual es imposible concebir un objeto sin introducir en él al sujeto; y por consiguiente considera el dogma como un quid que no se puede conocer, sino que suscita diversas experiencias vitales formuladas por el intelecto en esquemas variables y opuestos, pero equivalentes. Todas

[4] Leyendo las Actas de este Congreso conmemorativo vienen a la mente ciertos libros publicados, en régimen de censura religiosa o política, en tiempos pasados. Una obra que se titulaba en portada *Vita della Beata Vergine* contenía algunos quinternos de estampas irreligiosas, y la *Descrizione del viaggio de Sir John Chasterly* escondía las ideas de la joven Italia

las teologías resultan anuladas por equivalencia, y el nudo de la religión sigue siendo (según el principio modernista) el sentimiento, lo vivido.

Tal doctrina pone en cuestión las fórmulas en las cuales la Iglesia expresa el dogma, y cuyo valor sería puramente histórico y cultural: no relativo a los contenidos intrínsecos de la verdad divinamente revelada, sino sólo de la subjetiva modalidad con la que los contenidos son históricamente aprehendidos y vividos según las diversas culturas y escuelas.

En la encíclica *Mysterium fidei* Pablo VI ha reafirmado con fuerza contra los innovadores que las fórmulas dogmáticas usadas por la Iglesia representan lo que el espíritu humano alcanza de la realidad misma mediante la experiencia: la experiencia es un *ut quo*, y no un *ut quod intelligitur*.

Por tanto las fórmulas son inteligibles para todos los hombres de todos los tiempos, gozando de una suprahistoricidad correlativa a la trascendencia del objeto. También Pío XII, en las primeras páginas de *Humani generis*, enseñó que los misterios de fe pueden ser expresados en términos verdaderos e invariables. La innovación introducida por los innovadores ataca por consiguiente la base gnoseológica de la dogmática católica y retorna al error modernista.

La teología no sería la aprehensión (expresable en fórmulas) de una verdad inmóvil, sino como hoy comúnmente se enseña [5] , traducción en palabras de la experiencia del creyente, según Zahrnt, *una noción teológica es solamente una experiencia obtenida de la reflexión*. Siendo la experiencia esencialmente subjetiva y mutable, es manifiesto que solamente habrá teología subjetiva y mutable; y aunque tendrá un carácter común, este carácter dependerá de una concordancia de experiencias siempre subjetivas, más que de la fijeza de un objeto que se impone.

Es proposición fundamental de la filosofía católica que el verbo mental se adecua al ser de la cosa pensada, y el verbo vocal se adecua al verbo mental [6] . Una cadena de certezas va del orden ontológico al del intelecto y al del lenguaje.

Pero si se sostiene, con los innovadores, que las fórmulas recogen solamente la aprehensión subjetiva en vez del contenido ontológico de la verdad, la teología se disuelve en pura psicología y la dogmática en historia del dogma.

La relación entre las verdades de fe y las fórmulas dogmáticas es ciertamente difícil. Pablo VI, en el discurso en Uganda, llamó a la Iglesia *conservadora del mensaje* y recalcó que lo conserva en fórmulas *que se deben*

[5]Por ejemplo, en el difundidísimo *Nuovo Dizionario di teologia*, ed. Paoline, Turín 1975.

[6]Ver mi discurso en *Arcadia Iam pridem nos vera vocabula rerum amisimus*, en *Atti e memorie di Arcadia*, serie tercera, vol. VIII, Roma 1978.

mantener textualmente (OR, 2 de agosto de 1969). Concediendo sin embargo que el lenguaje de la fe que debe custodiarse admite pluralidad, sigue aún en suspenso la cuestión: ¿no son las fórmulas al fin y al cabo determinaciones del lenguaje? Esta incertidumbre se encuentra ya en el discurso inaugural del Concilio, donde se distinguía entre el *depositum fidei* y *las formulaciones de su revestimiento y el modo de enunciarlo* «*eodem tamen sensu eademque sententia*».

Ante todo las fórmulas no son revestimiento (los vestidos son añadidos extrínsecos), sino expresión de una verdad desnuda. Como dice el texto latino de la alocución, son enunciados de verdades recibidas, y no es posible mantener el sentido de una proposición expresándolo en términos de sentido distinto.

Si por ejemplo la fórmula de fe es «el pan se transustancia en el cuerpo de Cristo», la fórmula «el pan se transfinaliza en el cuerpo de Cristo» destruye la verdad de fe, porque cambiar la finalidad es «toto caelo» distinto de cambiar la sustancia. Intentando una nueva interpretación de la fe, como se proclama hacer, se sustituyen unas palabras por otras; pero dado que las palabras no son simples signos o ganchos a los que enganchar los conceptos, se pasa igualmente de un sentido al otro, de una verdad a su negación.

34.9. Teología y magisterio. Hans Küng

No me extenderé sobre la transformación que la teología postconciliar intentó introducir en la sustancia de los dogmas promoviendo una nueva presentación, que envuelve realmente un nuevo sentido.

La proposición «Jesús es hijo de Dios» significa para unos que Jesús es una persona subsistente como verdadero Dios y como verdadero hombre, y para otros que Jesús es un hombre perfectamente conforme a la voluntad de Dios y moralmente identificado con Dios. Para la nueva teología, sin embargo, éstas no son dos cristologías incompatibles entre sí, sino dos modalidades distintas de la misma fe. Es la tesis del Card. Willebrands, para quien las diferencias dogmáticas entre católicos y ortodoxos serían simples diferencias de lenguaje (OR, 16 de julio de 1972).

En el Sínodo de obispos de 1967, el Card. Seper, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, denunció en estos términos el carácter heterodoxo de la teología postconciliar: *Las cosas han llegado a tal punto que ya no se puede hablar de una sana y provechosa investigación, ni de una legítima adaptación, sino de una innovación indebida, de opiniones falsas y de errores en la fe* (OR, 28 de octubre de 1967). Esta descripción no difiere de la reiterada por Pablo VI sobre la interna disolución de la Iglesia.

Pero la disolución a la que llevó el pluralismo tiene una causa más profunda, y es la libertad de opinión reivindicada por la escuela modernizante contra la autoridad didáctica del Sumo Pontífice.

Que esta autoridad se acortó en su ejercicio durante el Pontificado de Pablo VI lo he demostrado en §§6.3-6.10. Aquí bastará una simple referencia a la doctrina católica.

La libertad de investigación, o mejor, el espacio de la investigación teológica, tiene un doble límite: las palabras de la Escritura y las palabras del Magisterio. Sin embargo, en el sistema católico las palabras de la Escritura sólo iluminan al teólogo bajo la luz del Magisterio, y el Magisterio sólo le ilumina bajo la luz de la Escritura, por una causalidad recíproca que fue negada por los innovadores del siglo XVI e igualmente por los innovadores contemporáneos.

Célebre a este propósito es la doctrina de Hans Küng, separándose de todos los dogmas católicos, tanto de los de filosofía racional (por ejemplo, la demostrabilidad de la existencia de Dios), como de los de teología revelada (por ejemplo, la naturaleza ontológicamente divina de Cristo). Sin embargo, éstas son ramas de la doctrina y descienden de la negación radical del principio católico de la dependencia.

La mente depende del objeto y se adecua a él; la fe depende y se adhiere a la Palabra revelada; el teólogo depende y se conforma al dato dogmático depositado en la Iglesia y desarrollado por el Magisterio. Para Küng la fe es un sentimiento de confianza en la originaria bondad de lo real, cuyo sentimiento es vivible y expresable de infinitas maneras, por lo que toda religión es vía de salvación.

Para él la Iglesia no es una fundación centrada en Cristo, sino la expandida y difundida memoria de Cristo en el seno del género humano.

Es demasiado claro que el teólogo ejercita esa memoria de la misma manera que cualquier cristiano; y así como la eminencia de tal oficio no se encuentra en la positiva institución de la autoridad didáctica de Pedro, sino en la excelencia individual, así el oficio didáctico ya no es exclusivo del episcopado unido a Pedro, sino competencia común de los teólogos.

De aquí la negación de la infalibilidad de la Iglesia, que sería falible, aunque indefectible, es decir, estaría sujeta al error, sin jamás caer en él del todo, e históricamente compuesta de valores y de antivalores como todo fenómeno humano.

En último análisis, el sistema de Küng es un compuesto de desviaciones antiguas avivado por una alta calidad literaria y reasumible enteramente en el principio luterano de la luz privada y de la fe como confianza.

El caso Küng, tratado con grandes precauciones por la Santa Sede, fue decidido con el decreto del 15 de diciembre de 1980, que privaba a Küng del

título de teólogo católico; como se ve el decreto realiza una calificación personal, más que doctrinal, y manifiesta una vez más la desunión en la Iglesia: fue atacado mediante proclamas diversas por corporaciones universitarias enteras, con firmas de protesta por parte del clero. Es un efecto ulterior de la desistencia de la autoridad.

Küng continuó enseñando sus doctrinas con la voz y en la prensa. El precepto de Pablo a Timoteo, (no enseñar otra doctrina) (I Tim. 1, 3) es invertido: pirronismo y movilismo buscan «enseñar otra doctrina» como si ello fuese síntoma de la virtualidad de la fe.

En el comentario a ese pasaje, Santo Tomás dice ser doble el deber del Superior. *Primum cohibere falsa docentes, secundum prohibere ne populus falsa docentibus intendat* [7] .

Pero hoy ese deber se inmola ante el principio de la libertad.

[7]Primero, reprimir a quien enseña el error; segundo, impedir que el pueblo preste atención a quien enseña el error.

Capítulo 35

El ecumenismo

35.1. La variación en el concepto del ecumenismo. La Instructio de 1949

Sin duda esta variación es la más significativa de las producidas en el sistema católico después del Vaticano II, y se encuentran reunidas en ella todos los motivos de la pretendida variación de fondo que solemos concretar en la fórmula de pérdida de las esencias.

La doctrina tradicional del ecumenismo está establecida en la *Instructio de motione oecumenica* promulgada por el Santo Oficio el 20 de diciembre de 1949 (en AAS, 31 de enero de 1950), que retoma la enseñanza de Pío XI en la encíclica *Mortalium animos*. Se establece por tanto:

Primero: *la Iglesia Católica posee la plenitud de Cristo* y no tiene que perfeccionarla por obra de otras confesiones.

Segundo: no se debe perseguir la unión por medio de una progresiva asimilación de las diversas confesiones de fe ni mediante una acomodación del dogma católico a otro dogma.

Tercero: la única verdadera unidad de las Iglesias puede hacerse solamente con el retorno (*per reditum*) de los hermanos separados a la verdadera Iglesia de Dios.

Cuarto: los separados que retornan a la Iglesia católica no pierden nada de sustancial de cuanto pertenece a su particular profesión, sino que más bien lo reencuentran idéntico en una dimensión completa y perfecta (*completum atque absolutum*).

Por consiguiente, la doctrina remarcada por la *Instructio* supone: que la Iglesia de Roma es el fundamento y el centro de la unidad cristiana; que la vida histórica de la Iglesia, que es la persona colectiva de Cristo, no se lleva a cabo en torno a varios centros, las diversas confesiones cristianas,

que tendrían un centro más profundo situado fuera de cada una de ellas; y finalmente, que los separados deben moverse hacia el centro inmóvil que es la Iglesia del servicio de Pedro. La unión ecuménica encuentra su razón y su fin en algo que ya está en la historia, que no es algo futuro, y que los separados deben recuperar.

Todas las cautelas adoptadas en materia ecuménica por la Iglesia romana y máxime su no participación (aún mantenida) en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, tienen por motivo esta noción de la unidad de los cristianos y la exclusión del pluralismo paritario de las confesiones separadas. Finalmente, la posición doctrinal es una reafirmación de la trascendencia del Cristianismo, cuyo principio (Cristo) es un principio teándrico cuyo vicario histórico es el ministerio de Pedro.

35.2. La variación conciliar. Villain. Card. Bea

La variación introducida por el Concilio es patente tanto a través de los signos extrínsecos como del discurso teórico. En el Decreto *Unitatis Redintegratio* la *Instructio* de 1949 no se cita nunca, ni tampoco el vocablo *retorno* (*reditus*). La palabra *reversione* ha sido sustituida por *conversione.*

Las confesiones cristianas (incluida la católica) no deben volverse una a otra, sino todas juntas gravitar hacia el Cristo total situado fuera de ellas y hacia el cual deben converger.

En el discurso inaugural del segundo período Pablo VI volvió a proponer la doctrina tradicional refiriéndose a los separados como a quienes *no tenemos la dicha de contar unidos con nosotros en perfecta unidad con Cristo. Unidad que sólo la Iglesia católica les puede ofrecer* (n. 31).

El triple vínculo de tal unidad está constituído por una misma creencia, por la participación en unos mismos sacramentos y por la *apta cohaerentia unici ecclesiastici regiminis*, incluso aunque esta única dirección suponga una amplia variedad de expresiones lingüísticas, formas rituales, tradiciones históricas, prerrogativas locales, corrientes espirituales, o situaciones legítimas.

Pero a pesar de las declaraciones papales, el decreto *Unitatis redintegratio* rechaza el *reditus* de los separados y profesa la tesis de la conversión de todos los cristianos.

La unidad no debe hacerse por el retorno de los separados a la Iglesia católica, sino por conversión de todas las Iglesias en el Cristo total, que no subsiste en ninguna de ellas, sino que es reintegrado mediante la convergencia de todas en uno.

Donde los esquemas preparatorios definían que la Iglesia de Cristo es la

Iglesia católica, el Concilio concede solamente que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica, adoptando la teoría de que también en las otras Iglesias cristianas subsiste la Iglesia de Cristo y todas deben tomar conciencia de dicha subsistencia común en Cristo.

Como escribe en OR de 14 de octubre un catedrático de la Gregoriana, el Concilio reconoce a las Iglesias separadas como *instrumentos de los cuales el Espíritu Santo se sirve para operar la salvación de sus miembros*. En esta visión paritaria de todas las Iglesias el catolicismo ya no tiene ningún carácter de preeminencia ni de exclusividad. Ya en el período de los trabajos preparatorios del Concilio (§§3.1 y ss.) el padre Maurice Villain (*Introducción al Ecumenismo*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1962) proponía hacer caer la antinomia entre la Iglesia católica y las confesiones protestantes, distinguiendo entre dogmas centrales y dogmas periféricos, y más aún entre las verdades de fe y las fórmulas con las que el pensamiento contingentemente las objetiva y las expresa, y que no son inmutables.

Puesto que dichas fórmulas no son efecto de una facultad expositiva de la verdad, sino de una facultad que da categoría a un dato siempre incognoscible, la unión debe hacerse en algo más profundo que la verdad, que Villain llama el Cristo orante. Pero aparte de lo dicho en §34.8, es de observar que si bien la oración de todos aquéllos que se remiten a Cristo es ciertamente un medio necesario de la unión, rezar juntos por la unión no constituye la unidad (que es de fe, de sacramentos, y de gobierno).

El Card. Bea retoma una concepción análoga del ecumenismo en *Civiltá cattolica* (enero de 1961), así como en conferencias y entrevistas (*Corriere del Ticino*, 10 de marzo de 1971).

Declaró que el movimiento no es de retorno de los separados a la Iglesia romana, y siguiendo la sentencia común aseguró que los protestantes no están separados del todo, ya que han recibido el carácter del Bautismo.

Sin embargo, citando la *Mystici corporis* de Pío XII, según la cual *están ordenados al cuerpo místico*, llegaba a asegurar que pertenecen a él, y por tanto se encuentran en una situación de salvación que no es distinta a la de los católicos (OR, 27 de abril de 1962). La causa de la unión es reconducida por él a explicitación de una unidad ya virtualmente presente, de la cual simplemente se trata de tomar conciencia.

Esta unidad es solamente virtual incluso en la Iglesia católica, la cual no debe tomar conciencia de sí misma, sino de esa más profunda realidad del Cristo total que es la síntesis de los dispersos miembros de la cristiandad. Por tanto no se trata de una reversión de unos hacia otros, sino de una conversión de todos hacia el centro, que es el Cristo profundo.

35.3. El ecumenismo postconciliar. Pablo VI. El secretariado para la unión

La sustitución por el término conversión de todos del de reversión de los separados es de gran importancia en el decreto *Unitatis redintegratio* 6, donde se enseña una perpetua reforma de la Iglesia. Pero el término tiene un sentido incierto. En primer lugar, si no se es indulgente con el movilismo, se debe decir que existe un status del cristiano dentro del cual se desarrolla su personal perfeccionamiento religioso y del que no debe salir para convertirse a otro estado. En segundo lugar la conversión (el continuo movimiento perfectivo del cristiano) es necesaria en sí misma incluso para la obra de la reunificación de la Iglesia; pero no constituye su esencia, siendo un momento del destino personal.

También en una intervención en el OR del 4 de diciembre de 1963, el Card. Bea, aunque reconociendo la diferencia entre las Iglesias, afirma que *los puntos que nos dividen no se refieren verdaderamente a la doctrina, sino al modo de expresarla*, puesto que todas las confesiones suponen una idéntica verdad subyacente a todas: como si la Iglesia se hubiese engañado durante siglos y el error fuese simplemente un equívoco. La acción del pastor de las parábolas evangélicas no consistiría en reconducir (es decir, en hacer volver: «conducir»), sino puramente en dejar abiertas las puertas del redil, que por tanto no sería ni siquiera el redil del pastor, sino otra cosa.

En una perícopa incluida en el discurso del 23 de enero de 1969, Pablo VI parece próximo a tal opinión. A partir de la discusión teológica, dice el Papa, *puede verse cuál es el patrimonio doctrinal cristiano; qué parte de él hay que enunciar auténticamente y al mismo tiempo en términos diferentes, pero sustancialmente iguales o complementarios; y cómo es posible, y a la postre victorioso para todos, el descubrimiento de la identidad de la fe, de la libertad en la variedad de expresiones, de la que pueda felizmente derivar la unión para ser celebrada en un solo corazón y una sola alma.*

Se desprende de esta perícopa que la unidad preexiste *ubique* y debe tomarse conciencia de ella *ubique*, y que la verdad no se encuentra abandonando el error, sino profundizando su sustancia. Idéntica es la posición de Juan Pablo II en el discurso al Sacro Colegio de 23 de diciembre de 1982, con ocasión de la VI Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias: *Celebrando la Redención vamos más allá de las incomprensiones y de las controversias contingentes para reencontrarnos en el fondo común a nuestro ser de cristianos.* En esa asamblea estaban representadas trescientas cuatro confesiones cristianas, las cuales, según OR, 25-26 julio 1983, *han expresado mediante el canto, la danza y la oración los diversos modos de significar una conducta de*

relación con Dios.

Es significativo el documento en lengua francesa del Secretariado para la unión en aplicación del decreto *Unitatis Redintegratio* (OR, 22-23 septiembre 1970). Se toma de *Lumen Gentium* 8 la fórmula tradicional: *unidad de la Iglesia una y única, unidad de la cual Cristo ha dotado a su Iglesia desde el origen, y que subsiste de forma inamisible, como creemos, en la Iglesia Católica y que, como esperamos, debe acrecentarse sin cesar hasta la consumación de los siglos.* De este modo la Iglesia católica posee la unidad y la acrecienta no formalmente (es decir, haciéndose más una) sino materialmente (añadiendo a sí las confesiones actualmente separadas): es una extensión, no una intensificación en la unidad.

Sin embargo todo el documento se desarrolla después en una prospectiva de unidad que se busca, más que se comunica, en una reciprocidad de reconocimientos gracias a los cuales se persigue *la resolución de las divergencias más allá de las diferencias históricas actuales* [1] .

Se contemplan las diferencias dogmáticas como diferencias históricas que el retorno a la fe de los primeros siete concilios debe hacer caer en la irrelevancia. Se niega así implícitamente el desarrollo homogéneo del dogma después de aquellos siete concilios; se imprime a la fe un movimiento retrógrado; y se da al problema ecuménico una solución más histórica que teológica.

Esta mentalidad por la cual la unidad debe conseguirse sintéticamente por recomposición de fragmentos axiológicamente iguales [2] , ha trastocado ahora completamente la situación tradicional. La apelación hecha en la congregación LXXXIX del Concilio por el obispo de Estrasburgo para que *se evitase toda expresión alusiva al retorno de los hermanos separados*, se ha convertido en el axioma doctrinal y la directriz práctica del movimiento ecuménico.

La crítica del método del diálogo generalizado, desarrollada en §§16.1-16.6, conviene en particular al diálogo ecuménico, y a esos epígrafes nos remitimos.

[1] Esas diferencias podrían incluso ser conservadas como dogmas particulares de Iglesias locales. De aquí la propuesta de algunos teólogos reformados de admitir el primado de Pedro como dogma de la provincia romana de la Iglesia universal. En no pocas parroquias de Francia se predica la práctica de la doble pertenencia, en virtud de la cual los cónyuges de mixta religión practican indistintamente ambos cultos (ICI, n. 556, 15 de noviembre de 1980).

[2] También Pablo VI habló (en OR de 27 de enero de 1963) de la *recomposición de los cristianos separados entre sí en la única Iglesia católica, universal, es decir, orgánica, y por tanto propiamente compuesta, pero solidaria en una única y unívoca fe.*

35.4. Consecuencias del ecumenismo postconciliar

Consecuencias del ecumenismo postconciliar. Paralización de las conversiones

Este libro no puede tocar todos los puntos de fe y de teología que han resultado alcanzados por la transformación doctrinal expuesta.

Conciernen a la doctrina de la salvación, a la teoría que distingue entre cuerpo y alma de la Iglesia, a la distancia entre fe y buena fe, y al desarrollo del dogma. Conviene sin embargo no dejar pasar del todo algunas consecuencias manifiestas de esta nueva empresa ecuménica, y sobre las que sin embargo no se suele hablar.

Se abandona el principio del retorno de los separados [3] , sustituido por el de la conversión de todos al Cristo total inmanente a todas las confesiones.

Como profesa abiertamente el patriarca Atenágoras, *no se trata en este movimiento de una aproximación de una Iglesia hacia la otra, sino de una aproximación de todas las Iglesias hacia el Cristo común* (ICI, n. 3II, p. 18, 1 de mayo de 1968). Si ésta es la esencia del ecumenismo, la Iglesia católica no puede ya atraer hacia sí, sino sólo concurrir con las otras confesiones en la convergencia hacia un centro que está fuera de ella y de todas las demás.

Mons. Le Bourgeois, Obispo de Autun, lo profesa abiertamente: *Mientras que la unidad no se realice, ninguna Iglesia puede pretender ser ella sola la única auténtica Iglesia de Jesucristo* (ICI, n. 585, p. 20, 15 de abril de 1983). El padre Charles Boyer, en OR del 9 de enero de 1975, con un artículo que choca con la tendencia del diario en cuanto a la cuestión ecuménica y quedó sin resonancia alguna, revela las causas de tal recesión de conversiones, y las reconoce en el abandono generalizado por el mundo de la visión teotrópica, y también en la sugestión potente de la *civitas hominis* sobre la presente generación; pero acusa de ello explícitamente a la acción ecuménica. *Se pretende que todas las Iglesias son iguales, o casi. Se condena el proselitismo* [4] *, y para huir de él se evita la crítica de los errores y una clara exposición de la verdadera doctrina. Se aconseja a las diferentes confesiones conservar su identidad alegando una convergencia que se hará espontáneamente.*

Aunque el autor atenúe su censura atribuyendo (con poca veracidad) dicha conducta especialmente a las confesiones separadas, realmente la argumenta-

[3]El presidente del Consejo conciliar holandés ha explicado así la posición de dicha iglesia: *La unidad de la Iglesia ya no significa el retorno a la Iglesia católica tal como ésta es hoy día, sino un acercamiento de todas las Iglesias hacia lo que la Iglesia de Cristo debería ser* (ICI, 281, p. 15, 1 de febrero de 1967).

[4]Este es además el término con el que se designa la obra de captación de la Iglesia Católica desarrollada en el pasado en las misiones.

ción invalida la sustancia del nuevo ecumenismo católico. Las conversiones a la Fe católica no pueden no caer desmesuradamente si la conversión ya no es el paso del hombre de una cosa a otra totalmente diferente, ni un salto de vida o muerte. Si con la conversión al catolicismo nada varía esencialmente, la conversión se hace irrelevante, y quien se ha convertido puede sentirse arrepentido de haberlo hecho.

Al vivir en un país de mixta religión, he tenido oportunidad de recoger varias veces los sentimientos de protestantes convertidos, que se arrepienten hoy de su decisión como de cosa superficial y errada. El gran escritor francés Julien Green declara con amarga franqueza que hoy ya no se convertiría: ¿para qué dejar una religión por otra, cuando no se distinguen más que por el nombre? [5]

Conozco casos de judíos convertidos que después de las claudicaciones y rectificaciones del Vaticano II volvieron a la Sinagoga originaria. Por otra parte tampoco es posible hoy desconvertirse, porque el acto de la reconversión al protestantismo sería nulo por equivalencia, como fue nulo el de la conversión al catolicismo [6] .

35.5. Carácter político de la ecumene

En tiempos se le concedió importancia a la conversión personal, y parecía un método disconforme con la espiritualidad de la metanoia que ésta se hiciese en masa y como fruto de negociaciones realizadas en el ámbito de la jerarquía. El método multitudinario fue practicado en siglos en los que el soberano dirigía todo el entramado social y también inspiraba su religión. Gran parte de la cristianización de los bárbaros siguió a la conversión individual de sus reyes, que promovían después la evangelización de los pueblos.

Todavía en el siglo XVIII la misión era una acción sobre los soberanos y las clases dominantes, más que evangelización gregaria.

La defección de pueblos enteros en tiempos de la Reforma se identifica con la defección de los príncipes. Federico de Sajonia en Alemania y Enrique VIII en Inglaterra prueban qué potentes concausas políticas han tenido las mutaciones religiosas, mediante las cuales naciones enteras pasaban a la Reforma tras el decreto del príncipe.

[5] Cit. en *Itinéraires*, n. 244, p. 41.

[6] El obispo de Coira declaró a la Dra. Melitta Brğger que en el decenio 1954-1964 hubo en su diócesis (ciento cincuenta mil almas) novecientas treinta y tres conversiones de protestantes, y en el siguiente decenio sólo trescientas dieciocho. El obispo de Lugano, citando tal disminución, declaró no querer decidir si el fenómeno era positivo o negativo (17 de enero de 1975). En los Estados Unidos antes del Concilio se contaban anualmente cerca de ciento setenta mil conversiones: ahora, pocos centenares.

No obstante el reclamo insistente que se hace por todas partes a la libertad de religión, la unión preconizada se debería hacer con un método similar al seguido en tiempos en los que estaba vigente el principio *cuius regio, eius religio*.

No voy a explicar aquí la discordancia de ese método con el carácter específico de la adhesión de fe; tampoco veo diferencia entre negociar la religión de un pueblo entre príncipes que deciden con la asistencia de teólogos, y hacerlo entre jefes de las diversas confesiones; ni pretendo negar que la Iglesia negoció siempre la *causa unionis* (desde Lyon a Florencia, desde Poissy a Malinas) por medio de pocas personas.

Pero sobre este último punto debe observarse que el método autoritario, en el cual unos pocos deciden por todos, es plausible en el sistema católico, fundado sobre la autoridad de la Iglesia; pero es incongruente en confesiones fundadas sobre el principio del espíritu privado y que rechazan todo ministerio jerárquico, no pudiendo decidir sobre puntos de fe sin previa consulta a la comunidad. Creer que se puede producir por la vía pragmática de la negociación la concordia entre posiciones doctrinales opuestas es propio de los espíritus pragmáticos, y no de los filósofos o de los hombres de fe. Un bello y agradable precedente es el decreto de Aulo Gelio, hombre enérgico y (como se dice hoy) dinámico; convertido en procónsul en Grecia, estimó posible poner finalmente término a las controversias de los filósofos y les convocó en un congreso: creía poder poner orden en las ideas como lo ponía en la administración. Cicerón se ríe de él amablemente en *De legibus* I, XX, 53.

El congreso de Gelio tiene algo de *ioculare*, pero los Concilios convocados en el curso de los siglos por la *causa unionis* (entre católicos y griegos, entre católicos y protestantes, o entre unos protestantes y otros) fueron algo serio y de grandes consecuencias. Memorable en este género fue la unidad sancionada en el ducado de Nassau en 1817 bajo el imperio de tal príncipe, unión singular en la cual cada una de las sectas mantenía su propia creencia y sin embargo todas entendían formar una única Iglesia.

Hay que confesar que la conversión de naciones enteras fue a veces el resultado de actos políticos convenidos en negociaciones u ordenados directamente por decreto de autócratas: los pueblos les siguieron coaccionados o condescendientes, o bien primero una cosa y luego otra. Un ejemplo recentísimo es el de la Iglesia católica de Rumanía, separada de Roma y adherida a la fuerza por el gobierno soviético al Patriarcado de Moscú.

No niego que la unión ecuménica exija un comienzo en el que concurran razones de género político, pero no olvido que hay dos géneros de hombres: los aptos para manejar los negocios y los aptos para manejar las ideas; y menos aún olvido que las ideas no son manejables como lo son los negocios, y tratarlas de otra forma que con la lógica sólo puede conducir a una unión

puramente verbal.

35.6. Incongruencia del método ecuménico

El método ecuménico actual contradice por varios motivos la mentalidad de la que procede.

En primer lugar descuida un elemento que fue siempre considerado principal, y es que el protestantismo no puede tomarse como una unidad, siendo una mezcla plural de creencias. En segundo lugar, el método padece una contradicción interna: mientras predica remitir la unión a la conversión personal de los creyentes (llamados a profundizar su fe particular), la remite sin embargo a la decisión de unos pocos; éstos buscan la unión sin delegación de los pueblos, como exigiría sin embargo el gran principio de la persuasión personal erigida en criterio religioso. ¿De dónde les viene autoridad representativa a esos poquísimos teólogos a los que les es dado tratar la unión? A esta objeción sólo escapa la Iglesia Católica, fundada sobre el principio de autoridad y en la cual los fieles realizarían el acto de unión imperados por la jerarquía. Pero esos pocos centenares de confesiones separadas que no tienen ningún principio de autoridad y en el fondo son corporaciones de derecho civil, no verifican ninguna de las condiciones por las cuales la decisión de unirse a otra comunidad tomada por algunos pueda convertirse en acto de unión de la comunidad como tal.

El método ecuménico es puesto en obra por la Iglesia Católica según el principio jerárquico, mientras las otras comunidades asumen representar a una multitud no unificada y no tienen título para hacerlo.

Ésta es la razón por la cual Pío IX, al convocar el Concilio Vaticano, se dirigió *ad omnes protestantes*, no a sus comunidades.

En todo caso, se abandona la tan celebrada exigencia de la toma personal de conciencia; un acto puramente religioso es encargado a la virtud política de un reducido grupo, y se profesa abiertamente que la unión no se ha de hacer mediante conversiones individuales, sino mediante el acuerdo de grandes cuerpos colectivos como son las Iglesias.

35.7. Deslizamiento hacia la ecumene de los no cristianos

Por tanto, la variación en la doctrina consiste en que la unión de todas las Iglesias se hace, más que en la Iglesia Católica, en la Iglesia de Cristo,

a través de un movimiento de todas las confesiones hacia un centro ubicado fuera de todas ellas.

Pero la variación del concepto de unidad de los cristianos da lugar necesariamente a una variación en el concepto de misión. También las religiones no cristianas deben entrar en la unidad religiosa de la humanidad; pero, al igual que para los hermanos separados, esto ya no ocurre viniendo ellos por conversión al Cristianismo, sino profundizando sus valores intrínsecos y reencontrando así esa más profunda verdad que subyace a todas las religiones. La idea está desarrollada por Jean Guitton en el OR del 19 de noviembre de 1979. La diversidad (dice) es un bien, y nadie debe sacrificar nada. Pero es fácil oponer que hay diversidades constituidas por antítesis entre lo verdadero y lo falso, y que a veces existen en las religiones no cristianas errores que se deben sacrificar. De cualquier forma, según Guitton, el catolicismo no tiene nada que aportar de específico: sólo concurre para profundizar valores inmanentes a todas las experiencias religiosas. Por tanto, para un mahometano, convertirse significa ser cada vez más mahometano, para un judío ser más judío, para un budista ser más budista, etc. La renuncia a convertir (es decir, a hacer obra religiosa) se ha convertido en lugar común, y el llamamiento de la Iglesia Católica se evita como un deplorable proselitismo.

La novedad es evidente, y el decreto conciliar *Ad gentes* 1 sobre las misiones la fundamenta sobre el presente orden del mundo *ex quo nova exsurgit humanitatis condicio*, si bien no abandona las fórmulas tradicionales que consideran las misiones como una *adhesión a la fe de Cristo*.

La variación conduce, en línea teórica, a hacer superfluas las misiones. La novedad es coherente con todo el sistema de tendencial desaparición de la trascendencia específica de la religión católica. La unidad de los cristianos separados se realiza mediante un movimiento hacia el Cristo total presente en el fondo de todos los creyentes en virtud de la gracia bautismal. En algún sentido puede considerarse preservado el carácter sobrenatural del movimiento unitivo. Pero si los no cristianos son destinados a unirse a los cristianos no por una mutación que les lleve fuera de sí mismos hasta el Cristo de la Iglesia Católica, sino por una profundización de su misma creencia, entonces parece que Cristo (principio de la ecumene) se encuentra en el fondo de su conciencia natural; y se cae ciertamente en la negación de lo sobrenatural y en la igualación de lo natural a lo sobrenatural propio de la gracia. El principio de la salvación no viene *caelitus*, sino *funditus* es inmanente a la naturaleza humana y brilla en todos los hombres [7] .

[7] Por lo tanto, en perfecta coherencia con esta idea de una teocrasia o pammixis religiosa, en el *Missel des dimanches* 1983 de los obispos de Francia, en la fiesta de Todos los Santos, se ruega *Junto con los Santos de todas las creencias e increencias*.

Pablo VI no ha despejado esa incertidumbre. En las citadas *Conversaciones* con Guitton, pp. 164-165, asegura: *No hay más que una Iglesia eje de convergencia; una sola Iglesia en la que todas las Iglesias deben reunirse*: pero, ¿cómo no ver que unirse en la Iglesia no es unirse a la Iglesia ya subsistente como unificante? Y cuando, concluida la parte de la fe, añade *pero la caridad nos impulsa a respetar todas las libertades*, no aclara que ni conciencia ni libertad son autónomas, y que el catolicismo no es la religión de la libertad, sino de la verdad.

35.8. Carácter naturalista del ecumenismo para los no cristianos

Carácter naturalista del ecumenismo para los no cristianos. Doctrina del secretariado para las religiones no cristianas

Que la religión esté presente en una luz inmanente a la conciencia de todo hombre es una tesis apoyada en el prólogo al Evangelio de San Juan, que hasta Rosmini fue uno de los textos más meditados por la especulación católica. Pero si bien el Verbo, como luz de la naturaleza, consiente en la exaltación de los valores de las civilizaciones no cristianas, excluye sin embargo que se teorice sobre su autosuficiencia en orden a la salvación. Ahora bien, el titular del Secretariado para las religiones no cristianas, en dos extensos artículos de OR, reduce las misiones a diálogo *no para convertir, sino para profundizar en la verdad.* En el OR del 15 de enero de 1971 se lee que *la Iglesia tiene necesidad, para crecer según el designio de Dios, de los valores contenidos en las religiones no cristianas.*

La tesis no es nueva, e identifica el orden de la civilización con el de la religión, que conviene sin embargo distinguir. Tal afirmación implica que en el seno de las religiones no cristianas late el Cristianismo, y que basta profundizar en el Logos natural para encontrar al Logos sobrenatural del hombre-Dios y de la gracia.

El Islamismo, por ejemplo, sería un germen de Cristianismo que debe ser hecho germinar y crecer [8] . Al igual que en el ecumenismo para los cristianos separados, aquí tampoco se procede por acceso a la verdad cristiana, sino por explicitación y maduración de una verdad inmanente a todas las religiones. El decreto *Ad gentes* enseñaba que *todos los elementos de verdad y de gracia que es posible hallar entre los infieles por una cierta presencia secreta de*

[8]El obispo CAPUCCI, vicario del Patriarca latino de Jerusalén, en una entrevista en la Televisión de la Suiza italiana el 11 de septiembre de 1982, declaró que todos los hombres son hijos de la Iglesia, y que el Papa no hace ninguna diferencia entre mahometanos y cristianos.

Dios, una vez purgados de las escorias del mal, son restituidos a su autor, Cristo. Por lo cual todo el bien que se encuentra diseminado en el corazón y en la mente de los hombres o en las civilizaciones o en las religiones propias de ellos [9] *, no sólo no desaparece, sino que es sanado, elevado y llevado a su completitud.*

La opinión de mons. Rossano arriba citada pone en cuestión un punto de eclesiología y otro de teología.

En cuanto al primero, parece ofender al carácter autosuficiente de la Iglesia en orden a la salvación de los hombres, considerándola defectuosa y corta y necesitada de las otras religiones.

En esto se confunde la religión con la civilización: si bien las civilizaciones, en cuanto construcciones del obrar humano siempre parcial, están conectadas y son mutuamente tributarias (surgiendo todas ellas de su base común: la naturaleza humana), no puede decirse lo mismo de las religiones, ya que la religión católica no es consecuencia del pensamiento natural de las naciones, sino un efecto sobrenatural que no puede obtenerse de la naturaleza humana profundizando en ella.

Hay por tanto un sofisma que intercambia religión y civilización y elide la trascendencia del Cristianismo. La Iglesia, sociedad perfecta que tiene en sí misma todos los medios necesarios para su fin, sería entonces una sociedad imperfecta, que como dice Rossano necesitaría de las luces y los valores de otras religiones.

Además, una civilización no es una religión, y una civilización universal es algo diferente a una religión universal.

La opinión de Mons. Rossano ataca también la nota de catolicidad de la Iglesia, ya que una Iglesia que debe ser integrada no sólo extensivamente, sino también intensivamente, no es ciertamente universal [10] . La defectividad es proclamada también por Mons. Sartori, profesor de dogmática en la Facultad teológica de la Italia septentrional, en el curso de *aggiornamento* de la Universidad Católica de Milán: *el catolicismo ha descubierto su parcialidad, que es una contracción dentro de la universalidad, y ha reencontrado el Todo dentro del cual se encuentra la misma parcialidad cristiana* [11] . El Cristianismo es así reconocido como una de las infinitas posibles formas históricas en las cuales se manifiesta la universal religión natural, siendo lo sobrenatural absorbido y naturalizado.

---

[9] En el texto, *ritibus*, que no se puede traducir, como hacen las ediciones en lengua vernácula, como usos. Idéntica perícopa se encuentra en *Lumen Gentium* 17.

[10] En una conferencia en *Civiltá cattolica* el padre SPIAZZI enseña que *ninguna Iglesia se identifica perfectamente con Cristo. De ahí la necesidad de que cada Iglesia acepte este movimiento centrípeto hacia el Redentor* (OR, 27 de enero de 1982).

[11] *Vita e pensiero*, septiembre-diciembre 1977, pp. 74-77.

35.9. Teoría de los cristianos implícitos en el nuevo ecumenismo

La declaración conciliar *Nostra aetate* 2 cita el célebre texto de San Juan Evangelista *luz que alumbra a todo hombre*, que constituiría el fondo de toda religión. Pero el Concilio no menciona lo que según Juan Pablo II es un misterio paralelo al de la Encarnación: esa luz ha sido rechazada por los hombres. Por tanto es imposible que constituya el fondo de todas las religiones (OR, 26-27 de diciembre de 1981). El Papa dice que la Navidad, además del misterio (en el cual se cree) del nacimiento del hombre-Dios, incluye también el misterio no resuelto de no haber sido acogido por el mundo y por los suyos. El Concilio no habla de luz sobrenatural, sino de *plenitud de luz*.

El naturalismo que caracteriza los dos documentos, *Ad gentes* y *Nostra aetate*, es patente incluso en la terminología, al no aparecer jamás el vocablo *sobrenatural* [12] . La descripción de las religiones no cristianas, contempladas en tal perspectiva, no podía no teñir lo que siendo universal e inespecífico y propio del sentido religioso del género humano es común a Islamismo y Cristianismo. Del Islamismo, por ejemplo, el Concilio señala la creencia en un Dios providente y omnipotente y la expectativa de un juicio final; pero olvida el rechazo de la Trinidad y de la divinidad de Cristo, es decir, de las dos verdades principales del Cristianismo, cuyo conocimiento se juzga necesario para la salvación.

El problema oculto en el nuevo ecumenismo es la antigua cuestión de la salvación de los infieles, que atormentó a la teología desde los primeros tiempos y se confunde con el del número de los predestinados (que si fuese pequeño parecería producir escándalo).

El Verbo Divino encarnado, Cristo, se encuentra en el principio de todos los valores de la Creación; y por tanto seguir al Verbo, en el orden natural o en el sobrenatural, es seguir el mismo principio; por lo cual Campanella, que puso el fundamento de toda su filosofía en Cristo como racionalidad universal, encontraba en él el motivo para las misiones: *Cristo no es sectario, como los jefes de las otras naciones, sino que es la sabiduría de Dios, y el verbo y la razón de Dios y por tanto Dios, y asumió la humanidad como instrumento de nuestra renovación y redención; y todos los hombres, siendo racionales por Cristo (Razón Primera), son cristianos implícitamente, y sin embargo deben reconocerlo en la religión cristiana explícitamente, única en la que se vuelve a Dios* [13] .

[12] Ver en las cit. *Concordantiae* dicha voz.

[13] ROMANO AMERIO, *Il problema esegetico fondamentale del pensamiento campanelliano*, en *Rivista di filosofía neoscolástica*, 1939, pp. 378 y ss.

La idea campanelliana de los infieles como cristianos implícitos es retomada por la nueva teología, que ignorando a Campanella ha elaborado el concepto de cristianos anónimos. Estos se adherirían a Cristo por un deseo inconsciente, y gracias a tal deseo serían salvados en la vida eterna [14] .

35.10. Crítica del nuevo ecumenismo

Crítica del nuevo ecumenismo. Tendencia pelagiana. Insignificancia de las misiones

La principal característica que se descubre en el sistema es su tendencia pelagiana. Pelagio no dejaba a salvo la trascendencia del Cristianismo, pues según él lo que salva no es la gracia (es decir: la especial comunicación que Dios hace de su propia realidad en la historia), sino la universal comunicación que Dios hace de sí mismo a las mentes mediante la luz de la racionalidad en la naturaleza.

Por tanto se confunde el orden ideal con el orden real, la intuición de la idea con la presencia de lo real. La ordenación a los valores naturales, raíz de la civilización, es distinta de la ordenación a los valores sobrenaturales, raíz del Cristianismo; y no se puede ocultar el *saltus* de una a otra haciendo del Cristianismo algo inmanente a la religiosidad del género humano. Es imposible con la luz natural encontrar lo sobrenatural, que aunque injertado por Dios con un acto histórico especial en el fondo del espíritu, no proviene de dicho fondo [15] .

El nuevo ecumenismo destruye además las misiones. Si las naciones poseen en el seno de su propia religiosidad la verdad que salva, su anuncio por el Cristianismo se convierte en superfluo o vano.

Parecerá incluso que intenta sujetar a los espíritus a sí misma, en vez de a la verdad que ellos ya poseen. Por el contrario, la realidad es que no sólo la Iglesia, sino ni tan siquiera Cristo predica su propia doctrina al predicar el Evangelio (Juan 7, 16). En el nuevo ecumenismo el Cristianismo no integra (como rectamente sostenía Gioberti) a las otras religiones, sino que está integrado en ellas. Mons. Rossano habla expresamente de *perpetua problematicidad del tema cristiano*, fórmula que elimina la certeza de fe y coloca

---

[14] P. ej., la escuela de KARL RAHNER, *Das Christentum and die nicht-christlichen Religionen*, en *Schriften zur Theologie*, Colonia 1972.

[15] Es temerario y erróneo afirmar, como hace el OR de 11 de enero de 1972, que *el Concilio ha cancelado de una vez para siempre el prejuicio de que sólo los católicos poseen la verdad*, porque iguala la gracia específica de Cristo con la naturaleza universal de los valores humanos. Por consiguiente, negar que la Iglesia es un monolito es negar que tenga una única piedra en lo visible y en lo invisible.

el pirronismo en pleno centro de la religión [16] .

En el sistema católico la civilización (en concreto la promoción de la civilización técnica) debe ceder ante la predicación del Evangelio, y Pablo VI (OR, 25 de octubre de 1971) consideró un error dar prioridad a la promoción y a la llamada liberación humana. Pero tal prioridad se despliega ampliamente en toda la acción postconciliar. Si, como escribe en *Renovatio* 1971, p. 229 el padre Basetti Sani [17] , el Corán es un libro divinamente inspirado; y si, como declara Mons. Yves Plumey, *más allá de las diferencias de dogma y de moral, Cristianismo e Islamismo predican las mismas verdades y tienden al mismo fin* [18] ; y si, como escribe el OR del 28 de julio de 1977 reseñando una obra de Raimundo Panikkar, *el Hinduismo está ya orientado hacia Cristo y de hecho ya contiene el símbolo de la realidad cristiana*, entonces la acción misionera de la Iglesia no podrá ser más que de alfabetización, hidráulica, agronómica o sanitaria: es decir, de civilización y no de religión. La idea de una tal misión no misionera se ha convertido en la clave del Día mundial de las misiones, que en 1974 difundía cientos de miles de ejemplares de una octavilla de este tenor: *¿Qué significa (la jornada de las misiones)? Colaborar a eliminar del mundo odios, guerras, hambre, miseria. Cooperar a la redención espiritual, humana, social de los pueblos a la luz del mensaje cristiano. ¿Qué se pide? Guarderías, asilos, escuelas, hospitales, ambulatorios, hospicios, casas para ancianos, leproserías, centros para tuberculosos. Los misioneros esperan un acto de solidaridad generosa.*

No hay en toda la apelación sombra alguna de religión católica, sino pura filantropía antropocéntrica. Ese fondo común a todos los movimientos religiosos del género humano no es el Cristo hombre-Dios de la Revelación, sino el Cristo hombre-ideal-de-perfección del humanitarismo naturalista. No sorprende que los misioneros se desencanten de una misión dirigida primariamente a una renovación totalmente terrenal; ni sorprenderá que ese ecumenis-

[16]La idea sincretista ha penetrado ampliamente en la masa y, por ejemplo el Meeting de Rimini para la amistad de los pueblos, promovido por el gran movimiento católico de Comunión y Liberación en agosto de 1982, se convirtió en *un coloquio a varias voces (participaban protestantes, budistas, hebreos, etc.) sobre experiencias religiosas diversas de profesiones de fe, pero con el común denominador de la comunión en favor del hombre y su fondo sagrado* (OR, 30-31 de agosto de 1982). Esta comunidad era además contraria a la enseñanza que Juan Pablo II dio en esos mismos días en la homilía de San Marino, donde desarrolló el tema de que *en el mundo el bien está separado del mal y se le contrapone por la voluntad del mismo Dios*, y que esta contraposición surge en la conciencia del hombre, de la cual el Meeting hacía surgir la asimilación.

[17]De quien se protestó verdaderamente desde muchos lados, pero fue protegido por el responsable del periódico, G. BAGET BOZZO, que en carta del 9 de septiembre de 1971 dirigida a mí rechaza las críticas.

[18]Cit. en *Ami du clergé*, 1964, p. 414.

mo unido a una caridad meramente natural haya tenido en Marsella, por obra de Mons. Etchégaray, su panteón [19] . Tampoco sorprenderá finalmente que en el seminario islamocristiano de Trípoli, en 1976, el Card. Pígnedoli haya aceptado en el punto XVII la condena de toda misión que se proponga la conversión, al considerar a todos los fundadores de religiones como mensajeros de Dios (OR, 13 de febrero de 1976). La conversión del concepto de misión en el de proselitismo se ha hecho hoy común entre los católicos, que han adoptado totalmente sobre este punto la doctrina del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

Según el pastor Potter, secretario de ese Consejo, en el discurso a la asamblea ecuménica de Vancouver en julio de 1983, el fruto que ha madurado en el mundo cristiano gracias a ese movimiento es el siguiente: *De la desconfianza, del rechazo al reconocimiento mutuo de ser Iglesias, del proselitismo, de una confesión apologética de la propia fe particular, se ha pasado a desalentar el proselitismo para hacer más fiel y más convincente el testimonio común de Cristo* (OR, 28 de julio de 1983, que no hace reserva alguna y parece reconocer que ésta es también la posición de la Iglesia Católica).

No sorprende que en tal circunstancia de teocrasia haya sido erigido como símbolo en el campo de las reuniones un enorme tótem de una tribu india (OR, 31 de julio de 1983, que pone la noticia bajo el titular «Culturas diversas convergentes en la única fe»).

35.11. Conversión de la religión en civilización

Conversión de la religión en civilización. El ecumenismo campanelliano

El nuevo ecumenismo tiende a desplazarse desde la esfera religiosa (cuyo fundamento es lo sobrenatural) hacia la esfera civil, asimilando cada vez más la ecumene religiosa a la etnarquía humanitaria propugnada por la ONU. Lo confiesa el Consejo ecuménico de las Iglesias, y se empeña en *hacer triunfar los derechos del hombre, más que en enfrentarse recíprocamente sobre cuestiones sobre la verdad* (RI, 1972, p. 887). El motivo del desarrollo mundano como fin de las misiones también es retomado por el Card. Ballestrero en el IV Congreso nacional misionero italiano.

Señala cómo el concepto de misión *se ha ampliado, porque las misiones se entienden hoy como promoción humana: el misionero también anuncia la*

[19]El intento de transformar en un Centro monoteísta una capilla de Notre-Dame de la Garde quitando imágenes de santos para colocar frases del Corán y de la Torah despertó una viva manifestación popular, que en parte lo hizo fracasar (*Itinéraires*, 205, pp. II3 y 167).

fe pasando por las vías del progreso humano (OR, 23 de septiembre de 1982).

La ecumene ya no es la reducción de la humanidad universal a Cristo como hombre-Dios, que permite la percepción de las realidades divinas, sino una completa explicación de la racionalidad, que es ciertamente una irradiación del Verbo divino, pero *in puris naturalibus*. Esto se ve en cada paso de la civilización moderna, marcada por el carácter de la técnica y de la dominación del mundo. A este ideal de perfección terrena ya se le había dado una sistematización poderosa en el siglo XVII con la teología de Campanella, pero ésta estaba fundada sobre el supuesto de que el Cristianismo tenía la virtud de reparar la totalidad del hombre y de desarrollar una perfección, incluso temporal, ignorada por la simple naturaleza. Campanella intentaba así abatir las objeciones de los políticos de la escuela maquiavélica, según los cuales la prosperidad de las naciones sería incompatible con la ley cristiana. Campanella mostraba que incluso la perfección temporal del género humano es un fruto del Cristianismo. Sin embargo, en su teocosmopoli Campanella conservaba el teotropismo esencial al Cristianismo y sometía todo lo temporal a la religión (más bien al Papado) para dirigirlo, así sometido, hacia el fin sobrenatural.

Y su ideal era la reducción del género humano a la unidad mediante la reducción a Cristo, luz natural y sobrenatural. Esta unidad no debe obtenerse por maduración de los valores naturales, sino por un tránsito discontinuo a la Iglesia Católica. Su gran tratado de teología misionera *Quod reminiscentur* conduce a las diversas sectas hasta una religión superañadida (según su terminología): ampliada e insertada *caelitus* en la conciencia.

35.12. Influencia de la psicología moderna sobre el nuevo ecumenismo

Como profesa en el OR del 22 de mayo de 1981 el obispo de Castellammare di Stabia, *la ubicación del movimiento ecuménico no es la que le asigna la Tradición en el contexto misionero*. Está fuera del contexto misionero porque no se debe mandar a los infieles, sino dejar que todas las religiones expliciten el Cristo latente. El impulso a esta explicitación opera en todas como deseo inconsciente hacia el Cristo sobrenatural, y siguiendo tal deseo todos pueden llegar a la salvación.

La teología clásica dió al problema de la salvación de los infieles inculpables soluciones diversas: unas veces suponiendo un socorro sobrenatural extraordinario, y otras imaginando un estado de beatitud natural análogo al limbo de los niños, adonde iría el infiel que ha vivido en la rectitud. Pero nadie

enseñó jamás que la salvación eterna pudiese conseguirse sin la gracia, que le da valor al alma *por encima de su valor*, con una absoluta discontinuidad respecto al estado natural del hombre.

La imposibilidad de que la naturaleza produzca un acto que supere a la naturaleza persuadía más bien a romper la unidad teleológica del género humano proponiendo dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural.

Siempre fue concebida sin embargo la salvación como una luz de la conciencia, negándosele al inconsciente todo valor en orden al destino moral del hombre.

Por el contrario, la doctrina del deseo inconsciente no tiene en cuenta la necesidad de no situar los valores religiosos en la profunda oscuridad, sino en la cumbre del intelecto y de la voluntad. Sustrae el hecho de la salvación a la opción moral del hombre, que implica conocimiento, advertencia y libertad.

No puede el destino eterno del hombre (de esto se trata, al fin y al cabo) consumarse por actos no deliberados movidos por un oscuro instinto. El hombre no puede encontrarse salvado sin ejercicio de su libertad.

Este deseo inconsciente es tanto menos admisible en el nuevo sistema cuanto que en éste la dignidad humana estriba precisamente en un acto de auto realización. ¿O es que vamos a decir que la auto realización pertenece en último análisis al ámbito de lo inconsciente? El influjo de ciertas doctrinas psicológicas ha alterado aquí seriamente la soteriología del catolicismo, introduciendo el pseudoconcepto de deseo inconsciente, es decir, voluntad sin acto volitivo y consiguientemente sin valor ni mérito.

35.13. La summa del nuevo ecumenismo en dos artículos del Osservatore Romano

Mons. Piero Rossano, en dos escritos de cuya importancia da indicio ser a grandes trazos idénticos *ad litteram* (OR, 17 de noviembre de 1979 y 11 de octubre de 1980), presenta una summa del nuevo ecumenismo [20] . Señalaremos solamente los puntos que arguyen una variación de fondo. El primer punto cambia completamente la etiología de la división religiosa del género humano. Ésta fue siempre considerada como una consecuencia de la defección del hombre respecto al principio divino de su unidad. Al romper la ligazón del hombre con Dios, el pecado original rompe igualmente la armonía entre los hombres desuniendo lo que estaba unido.

[20] El autor retoma el pensamiento de estos dos artículos en el n. 48 del *Bulletin* editado por el Secretariado para las religiones no cristianas (abril de 1982). Se sostiene en él que el fin de la Iglesia es salvaguardar por todas partes el sentido religioso y el culto a Dios, que es un fin naturalista y sincretista. Ver también OR, 18 de abril de 1982.

Campanella [21] , que realizó la más imponente sistematización teórica de la unificación religiosa del género humano, enseña que el principio metafísico de la multiplicidad es el no-ser que integra todo ser finito; su principio histórico, la dispersión de las lenguas; y su principio teológico, el pecado adámico; éste, hiriendo al espíritu con la enfermedad, la ignorancia y la malicia, ha multiplicado las religiones alejándolas de la unidad en la cual sitúa a las mentes la Razón divina que ilumina a todo hombre.

Que los hombres crean prestar un culto divino adorando a escarabajos y al estiércol, degollando a sus padres sobre el ara del Numen, prostituyendo a sus hijas en el templo, o haciendo siervas a las mujeres con la poligamia, fue siempre considerado como un efecto del pecado [22] .

También Giambattista Vico estimaba que el fin de la cultura era la reconstrucción de la unidad arruinada por el pecado adámico (*VI Orazione inaugurale*). Ciertamente la variedad forma parte del designio primitivo de la Providencia, y se habría verificado también en el estado de inocencia del género humano: pero sin ruptura de la unidad ni contradicciones e impugnaciones recíprocas. En la religión única habría tenido lugar variedad sin alterar su esencia. Tales variedades serían quizá como las que hay entre rito y rito en la unidad de la Iglesia católica, no como las que oponen el panteísmo y el nihilismo budista a la trascendencia católica, el politeísmo al monoteísmo, o el monoteísmo islámico a la Trinidad cristiana.

Para Mons. Rossano, sin embargo, la pluralidad de las religiones no tiene por causa la culpa adámica, sino que está ya en el designio primitivo de la creación. *¿De dónde surge históricamente la pluralidad de las religiones? Sin duda deben considerarse como causas, además de la complejidad de la cuestión religiosa (llena de múltiples interrogantes), las peculiaridades étnicas, la variedad de las experiencias ecológicas, históricas y culturales, la inaccesibilidad de la meta y del objeto buscado, o la limitación del sujeto humano. Pero no hay que infravalorar el influjo capital de los fundadores y de los líderes religiosos.*

La teoría no impide la extrañeza: la pluralidad de las religiones, que cuando se trata de la ecumene de los cristianos se contempla siempre como un escándalo y una injuria a Cristo, aquí es al contrario contemplada como un hecho altamente positivo, como *fruto de la riqueza inagotable de la familia humana, que la Sabiduría creadora de Dios ha distinguido en individuos, familias y naciones* (y, no lo dice, pero debe decirlo, en religiones).

[21] Campanella es totalmente ignorado por la nueva teología.

[22] Mons. Rossano transgrede también el dictado explícito del Vaticano II en AA, 7: *Homines originali labe affecti in perplures saepe lapsi sunt errores circa verum Deum, naturam hominis et principia legis moralis: unde mores et institutiones humanae corruptae et ipsa persona humana non raro conculcata.*

La conclusión de Mons. Rossano es franca: *Toda religión representa el modo tradicional de respuesta de un pueblo a la donación e iluminación de Dios.* Que la pluralidad de las confesiones no sea escándalo, como se decía inmediatamente después del Concilio, sino signo de comunión y de enriquecimiento, es doctrina oficial del Secretariado para la unión. El Card. Willebrands, su presidente, en la carta enviada al Consejo Ecuménico de las Iglesias en agosto de 1983 en Vancouver, declara: *Hoy día, la diversidad de las formas con las que se testimonia ya no es considerada como un signo de división en la fe, sino más bien como un elemento capaz de enriquecer su comprensión.* Se adopta así el nuevo método de hacer pasar cosas distintas como si fuesen modalidades de lo mismo (OR, 12 agosto de 1983).

35.14. Crítica del nuevo ecumenismo

Crítica del nuevo ecumenismo. Más sobre la inutilidad de las misiones

En toda la doctrina expuesta no se hace consideración alguna del pecado adámico que inaugura en el mundo el reino de una patológica multiplicidad. Es cierto que los Padres de los primeros siglos sostuvieron, con Justino y los Alejandrinos, la diseminación del Verbo en el género humano; pero plantearon también el ofuscamiento de la idea religiosa a causa del pecado original e incluso por obra de los diablos (los cuales, como enseña San Agustín, propusieron ser ellos mismos adorados o que lo fuesen simples hombres) [23] .

La irradiación de sabiduría reconocible en el mundo pagano es un resto de la revelación primitiva. Por el contrario, Mons. Rossano abandona completamente la idea de un sistema alterado por la culpa original.

Tal idea no tiene cabida en su interpretación. Pero como ya hemos citado, incluso el Vaticano II en *Apostolicam Actuositatem* enseña que en el curso de la historia el género humano se manchó con graves vicios *quia homines, originali labe affecti, in perplures saepe lapsi sunt errores circa verum Deum.* Sin embargo Mons. Rossano contempla como primitivo lo que es secundario, y como natural y racional lo que es patológico e irracional.

Una consecuencia irrefragable del sistema de Mons. Rossano es la superficialidad, más bien la imposibilidad, de las misiones. Si las religiones son primitivamente múltiples y distintas, y si cada una interpreta el mismo impulso innato, constituyendo una variedad considerada enriquecedora, la misión desaparece. Todas las experiencias religiosas recibirían su carácter positivo

[23] Ver para todo esto la obra clásica de PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, París 1922, vol. 1, p. 54.

de ese fondo común que traducen. Además, siendo riqueza la variedad, no se debe empobrecer al género humano igualándolo en una única forma. El tratado clásico *De vera religione* cae por sí mismo. El problema específico planteado por la pluralidad de las religiones ya no tiene lugar, porque no hay una religión verdadera dentro del orden de la pluralidad: es religión verdadera la que vive en todos los cultos, modos diversos de su legítima expresión.

El *naturalismo ortodoxo* de Campanella viene bien aquí para iluminar cuáles son los términos de la ortodoxia transgredidos por los innovadores.

También él reconoce la religión natural impresa en el alma humana por la Razón Primera e igual en todos (*religio indita*). Y plantea que este impulso universal innato se traduce en actos explícitos pasando del desconocimiento al conocimiento (*religio addita*). Niega sin embargo que estas diversas expresiones religiosas sean todas indiferentemente positivas, ya que en ellas hay error; y precisamente porque hay error se hace necesaria la religión divinamente revelada. *Religio posita a nobis est imperfecta et falsa interdum, indita vero perfecta et vera: et quia contingit homines errare ob additas, idcirco ad Deum spectat religionem et iter ad se propalare* [24] .

Por el contrario, en el sistema de Mons. Rossano el Cristianismo, el Islamismo, el Budismo o el Hinduismo expresan correctamente la exigencia religiosa del hombre; todos son vehículos de salvación: *la alcanzan o pueden alcanzarla* [25] ; todos provienen inmediatamente de Dios, *que las ha hecho nacer*; no hay ni rastro del pecado original. Ciertamente también Mons. Rossano protesta que no pretende confundir la Revelación histórica acaecida en el Logos encarnado con la revelación natural del Logos creador, como si Dios se hubiese revelado de modo distinto y contradictorio en las diversas religiones.

Pero en primer lugar no puede negar (habiéndolo afirmado) que esa variedad es querida positivamente por Dios, ni que constituye una riqueza del espíritu humano. Y en segundo lugar, no puede evitar la confusión entre lo natural y lo sobrenatural, porque en su discurso [26] usa equivalentemente el término Verbo y el término Espíritu Santo, y hace una misma cosa de la religión natural y de la sobrenatural, de la cristiana y de las otras. Una diferencia en el grado de perfección no crea una diferencia de esencias o de

[24] *La religión planteada por nosotros es imperfecta y a veces falsa, mientras que la religión innata es perfecta y verdadera; y puesto que los hombres yerran en la «religio addita», compete a Dios manifestar la religión y el camino que conducen a Él.* (*Metaphysicorum libri*, Parisiis 1638, p. II1, cap. 3, art. l, p. 204).

[25] Obsérvese la equivalencia: alcanzan o pueden alcanzar. Hecho y posibilidad resultan ser lo mismo.

[26] Aún menos puede disimularla el padre RAHNER en OR, 10 de octubre de 1975: *no obstante su sobrenaturalidad y su carácter gratuito, la gracia puede ser considerada como algo que pertenece a la existencia del hombre.*

especies.

Con el sistema propuesto, la dificultad de una unión que no sea puramente sincretista es tan ardua que a la conclusión de su escrito Mons. Rossano confiesa que siguen abiertos los problemas *de cómo se pueda conciliar en concreto la universalidad del mensaje cristiano con el respeto a la identidad y a la tradición espiritual de los demás; de si se puede conciliar, y cómo, la fidelidad a Cristo y a la propia tradición religiosa no cristiana; de cuál sea la relación entre la iluminación universal del Verbo y la revelación histórica del Evangelio; de cómo puede decirse que es vehículo para la gracia de Cristo una tradición religiosa extraña a Él y que aparentemente está contra Él.*

Mons. Rossano no se da cuenta de que los llamados problemas residuales son en realidad el problema capital al cual él pretendía proponer una solución y que a la luz de la ortodoxia permanece sin embargo irresoluto. La relación entre el Logos natural y el Logos teándrico, entre economía natural y economía sobrenatural, entre cristianismo y religiones no cristianas, es el antiguo problema *de vera religione* y es el problema de fondo de la apologética católica. *Hic Rhodus.* No es el residuo de un problema sustancialmente ya resuelto. Es el problema mismo en su instancia inevitable.

35.15. Debilidad teológica del nuevo ecumenismo

Ya he citado en otra parte el completo eclipse del concepto de predestinación en el horizonte conciliar. También el neoecumenismo padece esta debilidad, ya que la cuestión *de vera religione* pertenece a la teodicea: es decir, a la justificación del obrar divino en el mundo.

En el sistema católico la predestinación es el ápice de la teodicea. No pertenece a un libro como éste adentrarse en este tema, pero queremos al menos hacer referencia a la imposibilidad de afrontar el tema de la salvación en las religiones no cristianas si se calla completamente su base teológica.

Aparecería como una raíz truncada la variación introducida en la Iglesia sobre este punto.

35.16. Estado real del ecumenismo

Estado real del ecumenismo. Del ecumenismo religioso al humanitario

El ecumenismo es quizá el punto del movimiento postconciliar en el cual son más relevantes el uso de la anfibología, la acción de la propaganda, y

el efecto del *loquimini nobis placentia*. En torno a 1970, en las entradas de las iglesias de Italia y de la Suiza italiana se fijaban carteles que representaban el encuentro de Pablo VI con Atenágoras, anunciando la leyenda la reunión de seiscientos millones de católicos con doscientos cincuenta millones de ortodoxos. Dejando aparte la falsedad de las estadísticas, conviene recordar, además de la casi nula jurisdicción del Patriarca, la solemne declaración ya citada, hecha poco después del encuentro con el Papa: *No se trata en este movimiento de caminar juntos una Iglesia hacia la otra, sino de caminar todas las Iglesias hacia el Cristo común, de reconstruir la Iglesia una, santa, católica y apostólica* (ICI, n. 3II, p. 18, 1 de mayo de 1968).

La mayor dificultad del encuentro ecuménico está constituida para la Iglesia Católica por el residuo nuclear de la doctrina tradicional. Es este residuo el que retrae a la Iglesia Católica de entrar en el paritario Consejo Ecuménico de las Iglesias. Este núcleo no es compatible con el espíritu conciliar, para quien la unificación religiosa es el *primum movens*. La exigencia ecuménica parece convertida en *locus theologicus* y las verdades deben responder al criterio de la conformidad con las expectativas de los no católicos, como señala el Card. Siri en *Renovatio*, 1970, p. 489. A causa de esta interna contradicción, raramente se concreta y afronta el nudo de la cuestión, no obstante los espíritus eutímicos y triunfalistas que se reavivan después de cada encuentro de las comisiones teológicas [27] .

Pablo VI, en un capital y dramático discurso (OR, 19 de enero de 1978), invadido por una percepción realista que debe haber ido en contra de su índole utópica, disipó algunas ilusiones: *Pero las dificultades para restablecer una auténtica fusión unitaria entre las diversas denominaciones cristianas son tales, que paralizan toda humana esperanza de que pueda realizarse históricamente. Las rupturas acaecidas se han anquilosado, solidificado, organizado de tal manera, que califican de utópico todo tentativo de reconstruir, en dependencia de la cabeza que es Cristo, un cuerpo, como escribe San Pablo, trabado y unido (...) El problema de la unidad entre los cristianos parece además insoluble, incluso por el hecho de que se trata de verdadera unidad; no se puede admitir cualquier interpretación pluralista abusiva (...) Esta exigencia, comparada con las condiciones concretas e históricas de las distintas fracciones de fieles seguidores de las varias denominaciones cristianas, parece desanimar toda esperanza ecuménica. ¡La historia no vuelve atrás!* Apelando, contra la desesperación de base histórica, a una esperanza de base teológica, el Papa termina la angustiosa alocución abandonándose completamente

[27] El obispo auxiliar de París, Mons. Gouet, conjuntamente con el Gran Muftí de Francia y un pastor calvinista, distribuyó a los alumnos del colegio de Montgeron un colgante que reúne la Torah hebraica, la Cruz cristiana, y la Media Luna musulmana. Diario *L'Aurore*, 15 de marzo de 1971.

a la oración [28] . Por otra parte Pablo VI, en un discurso clarificador del 20 de enero de 1965, comentado por su importancia también en RI, 1965, p. 125, había ya afirmado que es optimista quien no conoce la cuestión, pero que quien conoce los términos doctrinales, históricos y psicológicos ve que *será necesario mucho tiempo y ciertamente una intervención especial, casi prodigiosa, de la gracia de Dios.* Aquí como en otras partes el pronóstico papal pasa del razonamiento histórico a la idea del milagro.

Análoga visión realista se encuentra en el discurso de Juan Pablo II del 21 de enero de 1982, que reafirma el núcleo no imaginario de las diferencias entre cristianos. *No se trata sólo de prejuicios heredados del pasado, sino a menudo de juicios diversos radicados en profundas convicciones que alcanzan a la conciencia. Lamentablemente además, surgen nuevas dificultades.* El núcleo, como ya había aparecido en el Concilio en el importante discurso del arzobispo de Poznan en la LXXVI congregación, está constituído por el primado del Pontífice romano, por el celibato eclesiástico y por la Eucaristía: no se trata (decía aquel Padre) de que los protestantes no conozcan la Iglesia Católica: la conocen y la consideran el principal impedimento para la unión [29] . El estado actual del ecumenismo, con la renuncia práctica a la expansión de la fe, se revela claramente en los discursos de Juan Pablo II en su viaje de 1982 a Nigeria: no hay referencia de conversión a Cristo, pero en el mensaje específico para los musulmanes (que quedó sin acogida y sin respuesta) el consenso de las dos religiones es invocado *para favorecer la unidad de Nigeria* y *hacer una contribución al buen orden del mundo como nueva civilización del amor* (OR, 14 de febrero de 1982).

Como decíamos, la concordia del mundo ya no es una realidad concerniente a la unidad de religión, sino a la unidad de civilización, o si se quiere, a la única religión natural de la mundanidad y de la citerioridad.

El ecumenismo religioso se va disolviendo cada vez más en ecumenismo humanitario, del cual las diferentes religiones son formas históricas mutables e igualmente válidas.

---

[28]El Sínodo greco-melquita-católico de 1975 dio un explícito desmentido al pensamiento de Pablo VI al aprobar la propuesta de Mons. Zocghbi, arzobispo de Baalbek: un proyecto en el que se deplora la creación de Iglesias orientales católicas unidas a Roma y se anima un proyecto de doble comunión por el cual los católicos se adherirían al Patriarcado greco-ortodoxo (del cual se dice que se han separado «sin razón suficiente») sin por otro lado romper su comunión con el obispo de Roma. El Sínodo confía en que la doctrina del Vaticano I sobre el Primado del Papa sea revisada y reformada. El proyecto fue rechazado por la Santa Sede. Ver E. ZOGHBY, *Tous schismatiques* , Beirut 1981.

[29]Es por tanto de una visión realista de donde procede la tesis de KARL, RAHNER en el discurso pronunciado en Basilea en la iglesia protestante de San Pedro el 20 de enero de 1982: *O reconocer la inconciliabilidad de las diversas confesiones, o contentarse con una unidad puramente verbal, o admitir que las diferentes confesiones son una única fe.*

La organización religiosa del género humano se modela sobre lo civil y el movimiento de cosecha se convierte en el del profeta Miqueas (Miq. 4, 5), que el presidente israelita Shazar dirigió en enero de 1964 a Pablo VI, quien se despedía de Tierra Santa: *Dejad que cada nación actúe en nombre de su propio Dios y nosotros en nombre de Dios Nuestro Señor* (RI, 1964, p. 50) [30].

[30] Aún más acentuado es el sincretismo en las declaraciones del Card. LUSTIGER, arzobispo de París, en la entrevista del 3 de febrero de 1981 con *France-Soir*: *Yo soy judío. Para mí las dos religiones son una misma*. Fue desmentido inmediatamente por el Gran Rabino de Francia KAPLAN: *Para nosotros no se puede ser a la vez judío y cristiano*; e igualmente por su sucesor, el Gran Rabino SIRAT: *No se podría, sin abuso de lenguaje, hablar de religión judío-cristiana. Se es judío o se es cristiano*. Es viva la contraposición entre quien ha perdido el sentido de las esencias y quien lo conserva.

Capítulo 36

Los sacramentos. El bautismo

36.1. Variaciones en la teología de los sacramentos

Sin duda se ha consumado una variación en el orden litúrgico, al haber sido modificados los ritos de todos los sacramentos; pero lo que aquí trataremos brevemente son las transformaciones acaecidas en torno a su mismo sentido. La variación tiene un carácter homogéneo consistente en ampliar el papel de la subjetividad y reducir proporcionalmente el valor ontológico del sacramento. Sin abandonar su definición clásica como signo productor de una realidad sobrenatural, se va ampliando su significado, disminuyendo el contenido ontológico y haciendo del sacramento un signo de realidades subjetivas del hombre.

En la medida en que todo ente creado (si se tiene bien claro el principio de la Creación) es un reflejo del Verbo, se puede aceptar un sentido lato para el sacramento como signo de lo sagrado, y decir entonces que todo el mundo es sacramento. Pero además de la sacramentalidad de la naturaleza creada, la religión cristiana conoce una sacramentalidad en sentido estricto: aquélla por la cual, al instituir el orden sobrenatural, Dios asume ciertas cosas, actos o palabras como instrumentos para producir una realidad sobrenatural y para significarla. Hay por consiguiente dos elementos constitutivos de la sacramentalidad: una realidad sobrenatural comunicada al hombre, y la significación de esta realidad. Evidentemente, si se abandona lo sobrenatural ontológico la cosa significada será puramente lo que el sujeto experimente al recibir el sacramento: la transformación subjetiva del receptor. Se mantiene el puro simbolismo y se diluye lo ontológico.

Los sacramentos resbalan hasta la esfera psicológica y existencial, convirtiéndose o bien en puros símbolos figurativos (como los de la antigua Ley) o

bien solamente en ocasiones para excitar al ánimo a la fe y para expresarla.

Esta reducción de lo sobrenatural ontológico puede reconocerse en todos los sacramentos, pero nos referiremos solamente a bautismo, eucaristía y matrimonio, en los cuales esa reducción resulta más evidente.

36.2. La práctica del bautismo a lo largo de los siglos

La nueva teología del bautismo revela su propio carácter subjetivista en el rechazo al bautismo de los niños, apoyado sobre el principio naturalista de que la recepción del sacramento debe ser resultado de una opción libre y el efecto del sacramento en el alma debe formar parte de los mecanismos de la conciencia psicológica y moral del sujeto.

Está históricamente demostrado que el bautismo de los niños fue siempre practicado por la Iglesia, incluso en los siglos de la evangelización de los gentiles. A causa de las conversiones los bautismos de adultos prevalecían sobre la iniciación de los neonatos, y esta prevalencia tuvo como consecuencia que el noviciado propedéutico (con catecumenado, escrutinios, exorcismos y pruebas de todo género) caracterizase hasta nuestros días el rito del sacramento. Pero sin duda, la exigencia de que el adulto sea admitido al sacramento sólo si va precedido de una libre elección, condicionada por el conocimiento de la fe y por convenientes disposiciones morales, no puede transferirse al niño, incapaz de esas condiciones; tampoco esta imposible traslación puede imposibilitar la recepción del sacramento. En tiempos de San Agustín a los nacidos se les difería a menudo el bautismo hasta la madurez, y Agustín y Ambrosio estuvieron entre ellos.

Pero esa costumbre era un abuso ocasionado por la propia severidad moral de la religión [1] , y por el rigor de la disciplina penitencial, que infligía penalidades diuturnas e incluso vitalicias a quienes caían en culpa grave. A través de San Agustín sabemos que la dilación del bautismo era un paliativo para la relajación moral, análoga a la de los llamados clínicos, convertidos en el lecho de muerte. Pero la disciplina del bautismo administrado a los niños *quam primum* se hizo universal desde el siglo V. La apoyan y la sancionan decretos eclesiásticos y civiles, incluso castigando con penas a quienes lo retrasaban. Dejar morir a un niño sin bautismo constituye para la sociedad cristiana una culpa grave, porque el bautismo es condición para la salvación eterna.

[1]SAN Agustin, Confess., I, XI: *Sine illum, faciat quod vult, nondum enim baptizatus est.*

La cuestión del limbo de los niños fue vivamente discutida en la teología desde el tiempo de la controversia pelagiana, pero va más allá del tema de este libro. La necesidad de bautizar pronto a los neonatos indujo después a separar en ciertos casos el acto bautismal, realizado en casa y por cualquiera (*dare l'acqua*, en dialecto lombardo, y *ondoyer*, en francés), de las ceremonias litúrgicas celebradas más tarde en la Iglesia por el sacerdote. También el tiempo de la administración, Pascua o Pentecostés cuando los adultos eran mayoría, dejó de tener restricciones con la difusión del bautismo de los niños.

36.3. Tendencia innovadora a la subjetivización del bautismo

La teología moderna del bautismo tiende a inclinar el eje del sacramento de lo objetivo de la gracia a lo subjetivo de la libertad, poniendo el valor salvífico primariamente en la conciencia del don de fe de quien lo recibe. De aquí la resucitada controversia acerca del bautismo de los niños, en quienes, faltando la conciencia, faltaría la condición esencial del sacramento.

Debe recordarse a este propósito que un elemento de adhesión subjetiva siempre fue exigido por la Iglesia para bautizar a los niños: la voluntad y la fe de los adultos que presentan al bautizando. Esta fe es la fe de la Iglesia, fe de otros y no del niño, que es inconsciente; pero también es fe del niño, en cuanto el niño no es una monada aislada sino miembro de la comunidad familiar, y ésta es a su vez miembro orgánico de la Iglesia, en la cual todos los miembros son vivificados y unificados por el Espíritu Santo [2] .

Pero en el Bautismo, como en cualquier otro sacramento, hay un elemento extrasubjetivo que va más allá de la capacidad moral del hombre y opera un efecto independiente de las disposiciones subjetivas y de lo que dependa [3] de ellas: un efecto productor de santidad. Ese efecto principal del bautismo es el cumplimiento del célebre vaticinio de Jer. 31, 33, donde está expresada la diferencia entre los sacramentos abrahámicos y los de la Nueva Alianza: unos son materiales e ineficaces, y otros espirituales y eficaces e inscriben la ley en lo más profundo del hombre.

Dicho efecto, designado por el léxico paulino con el nombre de carácter, se actúa en la sustancia y las potencias del alma, pero tiene como propiedad

---

[2]Este elemento subjetivo fue tan vivamente sentido que en la reforma carolingia los niños inconscientes asistían con los padres a la catequesis, a los escrutinios y a toda la posterior propedeusis.

[3]El efecto se produce incluso si el bautizado adulto está en pecado mortal (Card. Pedro GASPARRI, *Catecismo Católico*, Ed. Litúrgica Espaola, Barcelona 1934, p. 197).

esencial ser sobrenatural y diferenciar a quien lo recibe haciéndole renacer mediante la incorporación a Cristo. Ahora bien, esta regeneración se hace en el niño sin ninguna conciencia, voluntad o acto del niño mismo, y aunque opere potentes transformaciones y suscite en el regenerado nuevas inclinaciones, le permanece completamente desconocido. Por tanto, la teoría católica está en las antípodas del subjetivismo, totalmente referido a la conciencia y a la autorrealización, teniendo por vil todo aquello que no emane de la persona [4] . Para la concepción católica, en el bautismo se infunden las virtudes sobrenaturales: no ciertamente en acto, sino en hábito, de modo tal que en la progresión espiritual del cristiano éste se hace capaz de realizar actos libres y conscientes de esas virtudes.

Es manifiesto que eso que con inconveniente neologismo se llama concientización, es decir, la reducción de todo el hombre a la conciencia y a lo sensible, es radicalmente incompatible con la teología católica: las potentes modificaciones que la gracia bautismal opera en el alma, fortaleciéndola más allá de sí misma con explícitos actos sobrenaturales, no pueden ser aceptados por la nueva teología, ya que no constan psicológicamente y no contienen ninguno de esos actos personales en los cuales, según la antropología postconciliar, se centra el valor humano.

La tendencia a excluir de la praxis de la Iglesia el bautismo de los neonatos, alegando que se celebra en la inconsciencia, para dar paso al bautismo de los adultos, es una consecuencia necesaria del rechazo del concepto primordial de dependencia.

Siendo independiente la gracia bautismal del individuo que la recibe, no puede tener lugar en un sistema de primacía del sujeto.

No me adentraré más allá, pero no puedo concluir este epígrafe sobre el bautismo sin observar que también aquí los argumentos teológicos proceden de los filosóficos: la negación de la teoría de acto y potencia lleva necesariamente a negar que en el niño bautizado se encuentre una virtud en potencia destinada a actuarse en el desarrollo histórico del individuo.

La fe infusa que no se ve, no existe. Éste es un corolario del rechazo del *visibilium et invisibilium.*

[4]Un documento inspirado en tal subjetivismo es la *Déclaration des évéques de France sur le baptéme des enfants.* Se considera sujeta a reforma la práctica del bautismo infantil, y se propone una inserción gradual en el misterio de Cristo Resucitado, así como la dilación del bautismo. También los Cátaros luchaban contra el bautismo infantil, alegando la necesidad de actos conscientes (*Esprit et Vie*, 1966, p. 503).

36.4. Bautismo «in fide parentum»

Otra expresión del subjetivismo es la doctrina según la cual los niños que no pueden ser bautizados se salvan en la felicidad eterna gracias a la fe de los padres, que les encomiendan a Dios. Esta teoría no es nueva en la Iglesia, y su más insigne defensor fue el Card. Gaetano. Pero la forma en que la propone la nueva teología contiene un punto que anula la eficacia propia del sacramento, haciendo equivalentes el deseo de una cosa y su obtención; y todo ello centrado en la intencionalidad subjetiva, contradiciendo además la doctrina católica del bautismo de deseo. En ésta, el deseo es deseo propio, y no ajeno. Sin embargo, la incorporación de los niños no bautizados a la Iglesia es ahora también admitida por la liturgia, que junto al rito de exequias para niños bautizados ha creado uno para los niños no bautizados.

Capítulo 37

La Eucaristía

37.1. La Eucaristía en el dogma católico

La Eucaristía es la cumbre de la religión y la consumación de lo sagrado. En comparación con ella todos los otros sacramentos casi son sólo sacramentales, es decir, ceremonias preparatorias. El misterio de la Presencia Real de la persona histórica de Cristo en el seno de la Iglesia no desdice de la estructura del ente increado y del ente creado, sino que más bien se articula sumamente en ella.

Es la consumación de todos los valores de la Trinidad, reflejados en la estructura de la criatura.

Es la consumación de la potencia divina, conteniendo el prodigio sumo de la transustanciación, de la persistencia de los accidentes, y de la presencia simultánea del cuerpo en más de un lugar.

Es también la consumación del poder de la criatura, que se hace capaz de operar la transustanciación prodigiosa, recibe una prenda de su glorificación escatológica, y fortifica todas sus energías morales.

La Eucaristía es igualmente la consumación de la sabiduría, porque aparte de la comunicación que Dios hace de sí mismo en la Creación, en la unión teándrica y en la gracia, encontró el modo admirabilísimo de comunicarse sacramentalmente en forma de alimento.

Y así como en la Encarnación la naturaleza humana existió sin persona humana, siendo asumida por la persona divina, así en la Eucaristía los accidentes están sin su sustancia sostenidos prodigiosamente por la sustancia del cuerpo teándrico. Y también a la sabiduría del hombre se adhiere la Eucaristía, porque reflejándose en el misterio, nuestra razón se eleva sobre el rechazo de la naturaleza sensible y alcanza nociones puramente espirituales.

Finalmente, la Eucaristía es la consumación del amor divino, porque anhe-

lando comunicarse a la criatura de todas las formas posibles, el Infinito Amor (ya comunicado en la Creación, en la unión hipostática y en la gracia) se comunica ahora nuevamente; y porque el hombre, al consumir el cuerpo de Cristo, asume de manera misteriosa la divinidad. Y también se añade la Eucaristía al amor del hombre, porque al amor infinito de Dios el hombre se hace capaz de responder con un amor que camina por espacios infinitos fundiéndose y disolviéndose con el amante [1] .

37.2. Teología de la Eucaristía

Toda interpretación del dogma eucarístico debe salvaguardar la Presencia Real del cuerpo de Cristo en el sacramento, y vale o no vale según sea o no sea mantenida dicha realidad.

No compete a un libro como éste entrar en argumentos teológicos diversos, arduos y difíciles, sobre este asunto.

El fondo del misterio es que el cuerpo de Cristo, o mejor dicho, todo el individuo teándrico, se encuentra realmente presente después de la consagración, habiéndose convertido toda la sustancia del pan en dicho cuerpo. Y la ofensa hecha a los sentidos, al no percibir allí donde está el cuerpo de Cristo sino la cualidad sensible y la cantidad del pan, no es propiamente una ofensa: los sentidos continúan estando en acto respecto a su objeto propio (las cualidades, accidentes o especies) aunque tras el objeto del sentido ya no subyazca la sustancia del pan, sino la sustancia del cuerpo. El cuerpo no está presente con su cantidad propia y fenoménica, sino con la cantidad fenoménica que tenía la sustancia del pan antes de la Consagración [2] . Tal es la doctrina de la encíclica *Mysterium fidei* de Pablo VI, que repropone *ad litteram* la doctrina del Concilio de Trento.

Mencionaré el intento moderno de Rosmini de concebir la transustanciación como la sucesión del cuerpo teándrico al cuerpo del pan tras las palabras consagratorias. El principio sustancial del individuo teándrico, que está en el Cielo, aviva y hace convertirse en sustancia propia la sustancia del pan, en un proceso análogo al de la nutrición vital, mediante la cual el alimento se transforma en hombre [3] . Rosmini mantiene la verdad dogmática

[1]Para todo este desarrollo me he inspirado en CAMPANELLA, *Theologia*, lib. XXIV, cap. 12, art. 7, pp. 46 y ss., Roma 1966.

[2]Nótese que no siendo la extensión la esencia del cuerpo, sino un accidente suyo, la mutación de la sustancia no implica la de la extensión, como ocurriría en el sistema cartesiano, en el cual la extensión es la esencia del cuerpo.

[3]Ver el amplio tratado sobre la Eucaristía en *Antropologia soprannaturale*, ed. nac., vol. XXVIII, p. 275. Pero la doctrina de ROSMINI fue censurada por el decreto de 1888 en 40 proposiciones.

de que la sustancia del pan se transforma intrínsecamente en la sustancia del cuerpo teándrico.

37.3. Nueva teología de la Eucaristía

El fondo del dogma está contenido en el sentido obvio del verbo «es» de los Sinópticos y de I Cor. II, 24, ante los que se rendía Lutero diciendo: *El texto es demasiado fuerte* [4] . Hay ciertamente en la Biblia lugares en los que el predicativo ser tiene manifiestamente un sentido metafórico y no ontológico. Por ejemplo, en la interpretación del sueño del Faraón en Gén. 41, 27, *setpem spicae ... septem anni sunt* (Las siete vacas flacas y feas, que subían después de ellas, son también siete años, y serán (como) las siete espigas vacías que abrasó el solano, siete años de hambre); las espigas ciertamente no pueden ser sustancialmente una duración en el tiempo.

Igualmente, en otros lugares y en virtud del contexto, el sentido y la intención, el verbo *essere* quiere decir simbolizar.

Aquí sin embargo el sentido ontológico, que repugna a la percepción sensorial, y a causa de ella aleja (Juan 6) a gran parte de los oyentes, es precisamente el afirmado por Cristo; es el sentido entendido por la comunidad cristiana primitiva; es la fe de la Iglesia a lo largo de siglos [5] .

La nueva teología, expresada en el Catecismo Holandés (convertido en libro de texto en las escuelas católicas), ha trasladado la transformación del pan eucarístico desde el orden ontológico hasta el orden ideológico, enseñando que la mutación operada por las palabras consacratorias se refiere a los fines y a los significados ese pan, que de modo natural significa el alimento que sostiene la vida corporal y está destinado a ello, pasa a significar el cuerpo

[4]En la expresión *Hoc est enim corpus meum* la partcula *enim* no significa porque, sino realmente, como se demuestra también por su posición. Tal fue la opinión de una comisión de latinistas presidida por GIAMBATTISTA PICHI, de la Universidad de Bolonia.

[5]Las anfibologías en materia eucarística abundan en escritos revestidos de carácter oficial. En el n. 2 de los *Documenti di lavoro* editados por el Centro directivo del XX Congreso Eucarístico celebrado en Milán en 1983, se asegura que *ni el pan ni el vino en sí mismos, ni como realidad ni como signo, ni siquiera después de la Consagración, tienen título alguno para sostener y revelar la ecuación puesta por Cristo (esto es mi cuerpo).* Aquí se niega la eficacia de las palabras consacratorias y al menos está oscurecida la verdad de la Presencia Real. La anfibología de la doctrina del documento, inspirada en Rahner y Schillebeeckx, fue denunciada en *Renovatio*, 1982, pp. 198 y ss., y la defendieron débilmente los autores en *Renovatio*, 1983, pp. 255 y ss. Entre otras cosas, sostienen que sólo el Magisterio puede juzgar sobre la ortodoxia de una posición doctrinal. También es cierto que todo fiel tiene el derecho de confrontar la enseñanza de los doctores privados con la de la Iglesia universal, y en ese sentido reconocer si un autor expresa la verdad de la fe o una opinión suya contraria a ella.

de Cristo y asume como finalidad la nutrición espiritual del cristiano.

No se puede decir que transignificación y transfinalización correspondan mejor al carácter personalista de los actos religiosos, como quieren los autores de esta sentencia: también en la transustanciación es Cristo, individuo teándrico, quien se ofrece como víctima y alimento en oblación de amor. Ofrecer la propia sustancia es un acto bastante más oblativo y sublime que ofrecer un nuevo significado a la misma sustancia.

Pasemos por alto que esta transformación no sustancial no responde ni al texto sagrado ni a la definición del Concilio de Trento. Pero debe decirse que en el nuevo sistema la profundidad del misterio queda diluida.

Los innovadores insisten sobre la inherencia profunda del fin al ser de la cosa, pero no pueden hacer que la finalidad y el significado no sean ulteriores y añadidos a la entidad del pan.

Ciertamente el pan natural tiene una finalidad nutritiva, pero no está constituído por ella, porque una idea (y eso es la finalidad) no puede identificarse con la sustancia. Un pan cuyo fin no fuese la nutrición no sería pan, pero el pan recibe dicho fin de su constitución interna como sustancia apta para la nutrición. Una simple transfinalización es un cambio de relaciones, e implica siempre la subsistencia de la cosa, que es en sí antes de ser en relación.

37.4. La desaparición de la adoración

La mayor y más pujante consecuencia de haber considerado el misterio eucarístico como un simple cambio de significación y de finalidad de un pan que mantiene su identidad sustancial, es la decadencia del objeto latréutico y la decadencia de la adoración.

Si el significado de una cosa es metafórico y puramente intencional, y si el fin (separado de su causa eficiente) no tiene otra base que la mente que concibe y quiere, ya no es posible encontrar en el pan eucarístico transignificado y transfinalizado algún aspecto por el cual sea adorable: antes y después de la Consagración se tiene, en el orden real, exactamente lo mismo.

Sin embargo, en el pan realmente transustanciado en el cuerpo de Cristo el acto de adoración encuentra una realidad sobre la que apoyarse, porque lo que se adora son los entes, no las relaciones; más propiamente, se adora solamente a un ente personal.

Si la Eucaristía es más una nueva relación que un nuevo objeto real, la adoración ya no tiene realidad sobre la que apoyarse. No se adoran metáforas, sino entes. Cuando en el politeísmo pagano se hicieron objeto de culto ideas y abstracciones como Bondad, Belleza, o Justicia, se convirtieron pronto en personas; y el culto no se hacía a esas significaciones abstractas, sino que

experimentaba la necesidad de tomar como término un ser personal. Las Gracias, Las Furias, La Memoria, todas están hipostatizadas.

La dilución de la sustancia que quita objeto a la adoración va acompañada por la dilución de la duración, pues ésta es propia de la sustancia y las cosas añadidas duran sólo en la duración de las sustancias. Un cuerpo simbólico concedido como alimento simbólico consuma completamente su valor con la manducación. Reduciendo el valor del pan eucarístico a símbolo de la nutrición, no queda nada de valor en el sacramento no manducado.

De aquí la opinión, hoy difundida en el pueblo cristiano, de que una vez recogida la mesa del banquete eucarístico no queda nada de divino en el tabernáculo. Por el contrario, si el pan no es puro símbolo, sino sustancia real, el sacramento permanece después de la finalización y la manducación.

37.5. Culto eucarístico extralitúrgico

La decadencia del culto latréutico de la Eucaristía tuvo lugar dentro de la celebración litúrgica (sumiéndose el sacramento sin adorarlo expresamente) y fuera de ella: el culto al Santísimo, las visitas, las exposiciones solemnes, las Cuarenta Horas o las devociones reparadoras, han caído hoy en desuso y casi se las evita como desviaciones.

Aunque *Mysterium Fidei* en 1965 y la Instrucción *Eucharisticum mysterium* en 1967 recomendasen vivamente la devoción pública o privada al Sacramento fuera de la Misa como extensión de la piedad cristiana (cuyo centro es la Misa), el desafecto por el culto se propagó rápidamente, fomentado por las desviaciones teológicas y tolerado por el episcopado a causa de su habitual acomodación.

En la carta *Dominicae cenae* dirigida en 1980 a todos los obispos, Juan Pablo II creyó su deber pedir perdón por *todo lo que, tras la aplicación (a veces parcial, unilateral, errónea) de las prescripciones del Vaticano II pueda haber suscitado escándalo o malestar en torno a la interpretación de la doctrina y la veneración debida a este gran sacramento.* Y para enderezar la desviación, lamentada también en el simposio preparatorio de Toulouse, el Papa donó al Congreso eucarístico internacional de Lourdes de 1981 no ya un cáliz con patena, sino un ostensorio: es decir, un utensilio que se utiliza solamente en el culto del Santísimo Sacramento fuera de la misa [6] . Sin duda este abandono de la adoración dentro y fuera de la Misa es consecuencia de la desustanciación de la Eucaristía, rebajada de acto sacrificial referido

[6]Ver *Congrés eucharistique* Lourdes 1981, París 1981, p. 100. Véase también la lamentación que el Card. GIUSEPPE SIRI hace en su revista *Renovatio*, 1982, n. I, p. 5, de la *notable decadencia del culto eucarstico.*

inmediatamente a Dios Redentor a acto de convivencia que celebra el ágape fraterno.

Sin embargo, esto constituye algo retrógrado, porque se intenta disfrazar ese abandono como un retorno a la tradición más antigua. Ahora bien, está demostrado que hasta el siglo XI la Eucaristía era conservada (como hoy) con el fin primario de dar la comunión a enfermos y moribundos, pero este fin primario no puede alterar la naturaleza del misterio, que es por esencia el Adorable. Y no se puede dar marcha atrás en la Iglesia [7] a un grado menos desarrollado de su conocimiento de la Fe y de la consecuente práctica del pueblo de Dios.

Como hemos afirmado, el desarrollo histórico de las creencias y de la piedad produce un conocimiento más profundo de la Revelación; y si se rechaza el principio del desarrollo canonizando no los principios (que son inmutables), sino un estadio del desarrollo y deteniendo en él el movimiento vivo de la Iglesia, se anula gran parte de la teoría y de la práctica de los dogmas cristianos, mucho más esclarecidos hoy de lo que lo estuvieron en los primeros tiempos o en los tiempos medievales de la religión.

37.6. La degradación de lo Sagrado

Si el pan eucarístico es solamente un pan al que se agrega una nueva finalidad, entonces el Santísimo (lo Sagrado subsistente) desaparece del todo.

La disposición moral con que el pueblo cristiano contemplaba el Sacramento varió a lo largo de los siglos, pero siempre dentro de un algo invariable de reverencia, de temblor y de profunda ternura religiosa, totalmente alejada de las nuevas tendencias, que reconocen en la eucaristía un alimento de ágape en el cual se celebra la unión de amor de la comunidad [8] . Se llega incluso a sostener que la presencia de Cristo en el sacramento es la presencia de Cristo en la comunidad unida por la caridad fraterna [9] . El intento de representar la Cena del Señor como una celebración de amistad y de alegría da lugar

[7]Desde el siglo XIII hasta hoy la adoración de la Eucaristía fuera de la misa había sido buscada por el pueblo, practicada y propagada por los santos (desde San Francisco de Asís a Charles de Foucauld), tomada como fin por fundaciones religiosas, difundida en las Compañías del Santísimo Sacramento, representada en el arte, introducida en la piedad popular. En el siglo XVIII, el opúsculo de SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO *Visitas al Santísimo Sacramento* tuvo en vida del autor veinticuatro ediciones; y después de su muerte tuvo en el siglo XIX otras noventa y cinco. Ver en *Esprit et Vie*, 1982, pp. 273 y ss., el estudio de J. ROCHE, *Le culte du Saint Sacrement hors messe*.

[8]FRANCESCO BIFFI, rector de la Universidad Lateranense, en *Giornale del popolo* del 27 de marzo de 1980, escribe que *la Misa es fracción del pan, es decir, reparto de amistad, de afecto, de ayuda*. Nada dice sobre la transustanciación ni sobre el sacrificio

[9]La orientación antilatréutica es manifiesta en la gran encuesta de ICI, n. 564, p. 26

hoy a sacrílegas reuniones convivales en las que la promiscuidad de materias, arbitrio de gestos, ilegitimidad de los consagrantes, o profanidad de lugares y modas, constituyen un escándalo y una tragedia para la Iglesia.

En realidad la Ultima Cena fue un acto supremo de amor divino, pero fue un evento trágico. Se desenvolvió en el presentimiento del deicidio, en la sombra de la traición, en el espanto de los discípulos, inseguros de su propia fidelidad al Maestro [10] , en el temor previo al sudor de sangre de Getsemaní. El arte cristiano ha representado siempre la Ultima Cena como un evento trágico, y no como un convite divertido [11] . La desustanciación de la eucaristía forzosamente ha menguado la reverencia al Sacramento, y la reforma litúrgica se informa de ella y la produce, quizá por mimetismo ecuménico [12] . Abrogado casi del todo el ayuno previo a la comunión; disminuidas las luces; convertidos los besos y las genuflexiones en escasas reverencias [13] ; destituido el Santísimo del lugar más digno del templo; descendido el altar desde lo más excelso a lo más profundo, y de la posición central a la lateral; caídas en desuso las devociones latréuticas paralitúrgicas públicas y privadas; quitada de los calendarios la solemnidad del Corpus Christi y convertida la procesión teofórica de diurna a nocturna, como de *lucifuga natio*; tolerado el uso de cualquier materia, incluso un bizcocho dulce [14] ; puestas en minúscula las iniciales de las palabras sagradas; caídos en desuso los actos de preparación y de acción de gracias por la Santa Comunión [15] ; decaído el precepto pascual;

(15 de julio de 1981), donde se deploran *los excesos de la Contrarreforma* y se impone una interpretación no realista del sacramento.

[10]Ninguno de los discípulos está seguro de no ser el traidor, y preguntan al Maestro: *¿Soy yo, quizás?*. Esta trágica incertidumbre de la propia voluntad moral está recogida magníficamente en la Cena de Leonardo en Santa Maria delle Grazie, en Milán.

[11]En el discurso del 9 de junio de 1983 Juan Pablo II afirma que, siendo la Eucaristía memoria de la muerte, pero también de la Resurrección de Cristo, nos hace participar en la vida triunfante del Resucitado, y por consiguiente supone un clima de alegría. Pero es evidente que la memoria se dirige primaria e inmediatamente a la Cena y a la Pasión, uno de cuyos momentos es la Eucaristía.

[12]La irreverencia llegó a tanto que los obispos austriacos se vieron costreñidos a hacer un documento especial. Véase la obra de Mons. GRABER, Obispo de Regensburg, *Die fünf Wunden der heutigen Kirche*, Regensburg 1977, p. 10.

[13]No sólo ya no se ordena la reverencia, sino que incluso se prohibe. El obispo de Antigonish (Canadá) ha prohibido formalmente recibir la comunión de rodillas: *The Globe and Mail*, diario de New Glasgow, 19 de agosto de 1982.

[14]El diario del arzobispado de Seattle (Estados Unidos), *North-west Catholic Progress*, daba en marzo de 1971 la receta para confeccionar la Eucaristía: *leche, crisco (que es una especie de margarina), huevos, levadura y miel.*

[15]Cuando siendo niño don Bosco iba a ir a comulgar, su madre le apartaba de los juegos durante tres días; y ese otro espíritu elevado que fue Antonio Fogazzaro se preparaba desde los primeros de noviembre a la Comunión de la Inmaculada (Epistolario, p. 328), sosteniendo que la insuficiencia del fruto de una Comunión deriva de no haberse preparado

sustituidos los bancos con reclinatorio por sillas; obsoleta la obligación de confesarse de las culpas graves antes de acceder al corpus Christi; tratadas las especies sagradas por todas las manos y dada la Comunión por personas no consagradas; familiaridades inauditas con las formas consagradas, que los sacerdotes envían en un sobre por correo a las personas que desean comulgar [16] ; abolida en el Misal la instrucción *de defectibus in celebratione missarum occurrentibus* [17] , son miles y miles los signos de la degradación eucarística *qui crévent les yeux* [18] . Y puesto que la Eucaristía es la cumbre de lo sagrado y la reducción del reino de las almas a la Mónada esencial, puede decirse que la crisis de la Iglesia es una crisis de la Eucaristía, crisis de la fe en la Eucaristía, la cual incluye toda la descristianización y la desacralización a que las múltiples variaciones dieron lugar después visiblemente.

37.7. Lo «venerandum» y lo «tremendum» de la Eucaristía

Lo «venerandum» y lo «tremendum» de la Eucaristía en la historia de la Iglesia

No entrando a tratar de los usos judiciales y taumatúrgicos, a menudo abusivos, que se hacía de las especies eucarísticas [19] , está comprobado que el sacramento, más adorado que sumido como alimento, causaba en los fieles profundos sentimientos de temor, de fe y de amor. El diácono cantaba la admonición: *Accedite cum fide, tremore et dilectione*. Estos sentimientos duraron hasta el Vaticano II en la práctica común, la cual en la recepción del sacramento quería que se renovasen los actos de fe, adoración, humildad, contrición, acción de gracias, esperanza y caridad, como puede observarse en

desde mucho antes.

[16] Ver en *L'Est républicain*, 8 de febrero de 1977, la declaración del obispo de Verdún, que no encuentra nada de reprensible en tal práctica.

[17] Estos defectos eran contemplados con sumo cuidado en el Misal antiguo. Pero es evidente que cuando el Sacramento pierde su esencia sagrada, los defectos que ocurren en la celebración resultan irrelevantes.

[18] Además de estas degradaciones, ver en *Esprit et Vie* (1971, p. II) un sumario de las indignidades que ocurren normalmente en la celebración de la Misa, además de la serie de abusos, a menudo sacrílegos, denunciados por el Card. RENARD en *Documentation catholique*, 1972, col. 933.- *Demum infandum prorsus et incredibile si non in maligno positus esset mundus, quod nuper vidimus in quodam religiosorum coenobio, ubi sacellum Sanctissimi Sacramenti iuxta foricam ipsique contiguum exstructum est.*

[19] Es célebre el juramento de Gregorio VII ante Enrique IV en Canossa. Y en la abadía de Münster en los Grigoni, dibujos de la época carolingia representan a San Pedro en el acto de echar a los perros el sacramento para aplacarlos.

cualquier devocionario. Y el *tremendum* del sacramento, hoy casi del todo diluido (ya que se va a la mesa eucarística tan desenvueltamente como se toma el agua bendita de la pila), es históricamente palpable en la conmoción del pueblo cristiano al difundirse la herejía de Berengario en el siglo XI. Se vió entonces qué poder tenía sobre el ánimo de los hombres la fe en la Presencia Real, y cómo la sacudida de esa fe hizo que en las multitudes se conmoviese hasta la conciencia moral.

Cuando Berengario negó la transustanciación, robando el *tremendum* del sacramento, hubo en el pueblo una conmoción enorme.

Da noticia de ello en términos impresionantes su contemporáneo Guitmondo di Aversa: *Homines scelestos ad Berengarium concurrere solitos fuisse, qui laetabantur se magno metu liberatos, cum intelligerent eucharistíam non esse rem tam divinam, ut propter eius perceptionem a sceleribus et flagitus se continere deberent* (P. L. 149, 1447) [20] .

Siendo realmente el cuerpo de Cristo, la Eucaristía constituía un impedimento al pecado, al ser éste un impedimento para la percepción del sacramento. El aspecto del *tremendum* ligado a la transustanciación no prejuzgaba, sino que prevalecía sobre la adoración amorosa.

Dada la existencia en la piedad ortodoxa de todo un rosario de sentimientos, dicha adoración amorosa prevaleció en algunos momentos dando lugar a la fundación de monasterios (sobre todo femeninos) cuyo fin primario es la adoración perpetua de la Eucaristía. Pero también la devoción popular se caracterizó por dicha ternura.

Lo atestigua, por ejemplo, un librito de prácticas de piedad del Quattrocento, publicado por Mons. Carlo Marcora en *Memorie storiche della diocesi di Milano*, 1960, pp. 185 y ss. En el momento de la elevación de la hostia, el alma ingenua y fervorosa del creyente parece ver no la hostia consagrada, sino el cuerpo mismo de Cristo: faltan entonces al alma las palabras suficientes para reconocer el beneficio inefable *de que el Señor se haya dejado ver por tí.* Entonces ella vierte su desbordante sentido de adoración en una conmovedora efusión de humildad adorante. El decaimiento de la piedad eucarística fue confesado por Pablo VI en la encíclica *Mysterium fidei* y en la Instrucción *Memoriale Domini* del 20 de mayo de 1969. Considera explícitamente que deriva de la caída de la fe, porque *allí donde la verdad y la eficacia del misterio eucarístico y de la presencia de Cristo en él han sido más profundizadas, se ha sentido también mejor el respeto hacia el Sacramento.*

[20] Los criminales acudían solícitos a Berengario y se congratulaban con él de haber sido liberados de un gran temor, ya que comprendían que la Eucaristía no era aquella cosa tan divina que les hacía abstenerse de los delitos y las infamias para poder recibirla

37.8. Sacerdocio y sinaxis eucarística

La centralidad de la Eucaristía en el misterio católico hace que su degradación repercuta en la degradación de todos los sacramentos, que son preparación y participación de ella. La degradación se ha hecho evidente sobre todo en el sacramento del orden, que dispone en el hombre la capacidad ontológica de obrar la transustanciación. Y aquí, como en todos los demás puntos de la religión (más bien como en todos los demás puntos del conjunto orgánico de lo real), las cosas y los fenómenos están encadenados entre sí con vínculos para los cuales intentar la ruptura es *luchar contra el destino* (Inf IX, 97).

Ya hemos aclarado en §§7.2-7.4 la crítica con la que los innovadores atacan al sacerdocio católico, intentando igualar el sacerdocio común de los fieles (mediante cuyo carácter bautismal son consagrados al culto divino) y el sacerdocio sacramental, por el cual algunos individuos, mediante la impresión de un carácter reforzado, son revalorizados ontológicamente y habilitados para operar la transustanciación del pan eucarístico.

El elemento ontológico del sacerdocio responde exactamente al elemento ontológico de la Eucaristía, y es evidente que si en el sacramento no se opera una transmutación ontológica de sustancia, sino sólo una transposición de significados que rebasa el orden intencional, no será necesaria ninguna peculiaridad ontológica para operarla. Si la presencia eucarística es la presencia espiritual de Cristo en la comunidad congregada para conmemorar la cena, son superfluos los actos específicamente sacerdotales, y la sinaxis del pueblo fiel realiza la presencia eucarística de Cristo.

No es el sacerdote en cuanto que ordenado quien actúa la transustanciación: en cuanto persona igual a todos los miembros de la Iglesia en el ejercicio del sacerdocio común, presidirá la simbólica transmutación actuada por la comunidad.

La reducción de la eucaristía a sinaxis anamnéstica es consecuencia del artículo 7 de la *Institutio generalis Missalis Romani*, promulgada por Pablo VI el 3 de abril de 1969. Ésta define la Misa en estos términos: *La Cena del Señor o Misa es la santa asamblea o reunión del Pueblo de Dios que se junta bajo la presidencia del sacerdote para celebrar el memorial del Señor.* La definición se apoya en Mat. 18, 20: *Porque allí donde dos o tres están reunidos por causa mía, allí estoy Yo en medio de ellos.* Según declaraciones del Card. Charles Journet, Pablo VI habría confesado haber firmado sin leerla la definición de la *Institutio*, que indudablemente tiene contenido dogmático [21] . Como se sabe y es necesario, la mayor parte de los documentos papales son redactados por sus colaboradores [22] , y revisados y a veces también

[21] Así lo afirma el padre JOSEPH BOXLER en *Mysterium fidei*, febrero 1982, p. 3.

[22] Sobre la relación entre los Papas y sus colaboradores en la redacción de los documentos,

confiadamente aprobados por el Papa.

La cosa no resulta increíble, aunque las circunstancias y la naturaleza del documento la hagan ser un hápax (excepción) en la historia de la Iglesia. El conocimiento personal del acto que se firma es un deber creciente o decreciente según la naturaleza del documento, que aquí era un anexo de Constitución Apostólica. Los múltiples motivos de censura y la incierta ortodoxia [23] de esa definición (evidente al análisis intrínseco) son confirmados a posteriori por su retractación algunos meses después de su promulgación y tras su sustitución con una fórmula dogmáticamente correcta. El hecho de tal retractación casi inmediata no tiene precedentes en los pronunciamientos dogmáticos de la Iglesia; y si existen no pocos desdecimientos y abjuraciones de errores prácticos y políticos (como los de Pascual II y Pío VII), no hay ejemplos de una retractación tan rápida, sea porque concierne a materia dogmática, sea porque viene tan prontamente a eliminar la primera sentencia [24] .

---

ver las informaciones sobre León XIII de NELLO VIAN, *Il leone nello scritoio*, Reggio Emilia 1980, pp. 169 y ss. Aquel Papa se hacía confeccionar incluso las poesías latinas, que luego retocaba.

[23]La incierta ortodoxia de la primera redacción del artículo 7 es el efecto de una contaminación entre las exigencias de la doctrina tradicional y el influjo de los observadores no católicos que asistieron a los trabajos de la Comisión conciliar: no sólo como observadores (así se decía en su título), sino como consultores y partícipes en la redacción de los textos. Mons. BAUM, entonces presidente de la comisión del episcopado americano para el ecumenismo, en *Detroit News* del 27 de junio de 1967, declaró: *Ellos (los observadores no católicos) no están ahí simplemente como observadores, sino también como expertos consultores, y participan plenamente en las discusiones sobre la renovación litúrgica católica. Si se hubiesen contentado con escuchar, la cosa no hubiese tenido demasiado sentido; pero no, ellos sí que contribuyen.*

[24]La corrección al artículo 7 apareció en el número de mayo de 1970 de *Notitiae*, órgano de la Sagrada Congregación para el culto divino. La precede un proemio en el que se lee que *habiendo examinado los miembros y los expertos del Consejo, antes y después de su promulgación, el artículo 7, no encontraron en él ningún error doctrinal ni ninguna razón para modificarlo. No obstante, para evitar dificultades y hacer más claras ciertas expresiones, se decidió que el documento fuese retocado en ciertas partes.* El artculo 7 no fue retocado, sino enteramente rehecho, haciendo aparecer los elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia aunque continúe sin ser mencionada la transustanciación, que Pablo VI restauraría después plenamente en la encíclica *Mysterium fidei.* He aqu el texto refundido: *In Missa seu Cena Dominica populus Dei in unum convocatur sacerdote praeside personamque Christi gerente, ad memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum celebrandum. Quare de huiusmodi sanctae Ecclesiae coadunatione locali eminenter valet promissio Christi: «Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum». In Missae enim celebratione, in qua sacrificium Crucis perpetuatur, Christus realiter praesens adest in ipso coetu suo nomine congregato, in persona ministri, in verbo suo et quidem substantialiter er continenter sub speciebus eucharisiticis.*

(En la Misa o Cena del Señor el Pueblo de Dios se reúne bajo la presidencia del sacerdote

37.9. Análisis del artículo 7

El análisis de la definición revela pronto la variación doctrinal. Hasta el Vaticano II todas las escuelas teológicas y todos los catecismos definían la Misa como el verdadero y propio sacrificio con el cual, por ministerio del sacerdote, Cristo ofrece su cuerpo y su sangre al Padre para remisión de nuestros pecados [25] .

En la Institutio, por el contrario, la Misa deja de ser un acto sacrificial realizado por el sacerdote in persona Christi y es identificada con una asamblea: *Coena Domini vel Missa est synaxis.*

Omito reparar en la novedad del término, frecuente entre los protestantes pero completamente ignorado por el pueblo católico. Señalaré la incongruencia lógica que emerge del predicado. La Misa, sucesión de operaciones sagradas, no puede identificarse con una asamblea (convocada o convocable), que es una entidad moral. Tampoco se reduce a hacer memoria del Señor, porque la memoria es un hecho de orden intencional. Es verdad que Cristo ordenó: *hoc facite in meam commemorationem [Haced esto en memoria mía]* (Luc. 22, 19 y I Cor. II, 24); pero el recordar es posterior al hacer. No ser ordena recordar lo que Cristo ha hecho, sino hacer lo mismo que Cristo hizo (*hoc facite*), y hacerlo para recordarle. El imperativo tiene por término la acción, no el recuerdo. Es además significativo que en el Misal antiguo todas las palabras conmemorativas y operativas del canon estén bajo la rúbrica infra actionem. La Misa es una acción real, y la memoria es el hecho ideal al cual se ordena la acción real. Sin embargo, el valor puramente anamnésico de la Misa es proclamado por el episcopado de naciones enteras; por ejemplo, el *Missel des dimanches* editado por el Episcopado de Francia en 1969 y reeditado en 1973 declara expresamente que en la Misa *sólo se trata de hacer memoria del único sacrificio ya realizado.* Es ad litteram la fórmula nudam commemorationem condenada por Trento, ses., XXII, can. 3. La concepción modernizante de la que se resiente el artículo 7 de la Institutio supone en el fondo una subjetivización del sacramento, pues no diciendo nada de la transustanciación se oculta su base extrasubjetiva. Todo se reduce al sentimiento de la asamblea sobre su propia Fe. La renovación del sacrificio, realizada en

---

que actúa en la persona de Cristo para celebrar el memorial del Señor, es decir, el sacrificio eucarístico. Por tanto, para esta reunión local de la Santa Iglesia vale en modo eminente la promesa de Cristo: «Donde están dos o tres reunidos en Mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos». De hecho, en la celebración de la Misa, en la que se perpetúa el sacrificio de la Cruz, Cristo está realmente presente en la asamblea misma reunida en su nombre, en la persona del ministro, en su palabra, y sustancial y permanentemente bajo las especies eucarsticas).

Cualquiera puede ver si se trata solamente de retoques.

[25] Card. Pedro GASPARRI, op. cit., p. 205.

la doctrina tradicional en sentido verdadero y propio, se convierte aquí en una renovación metafórica y puramente mnemónica. Sin embargo, este subjetivismo eucarístico tiene carácter social: no es el individuo, sino la comunidad in corpore la que actualiza la presencia de Cristo. Es superfluo observar que Mat. 18, 20, aludido en al artículo 7, se refiere a la presencia moral de Cristo en la Iglesia, no a la Presencia Real en el sacramento.

37.10. La degradación del sacerdocio en la Eucaristía. Card. Poletti

La anulación del realismo sacramental produce dos efectos principales.

Primero: si no hay en la Eucaristía mutación ontológica sobrenatural, ni siquiera hará falta una potencia ontológica sobrenatural para obrar la presencia eucarística; de aquí procede la degradación del oficio del presbítero, que de sacerdote (donante de lo sagrado) se rebaja a *primus inter pares* en la celebración asamblearia.

Y segundo: consistiendo la presencia de Cristo en su presencia en el seno de la comunidad, que la consigue simplemente recordándole, el hecho instantáneo de la consagración por obra del sacerdote pierde importancia respecto al hecho de la sinaxis y del consentimiento de los fieles *in unum*, con o sin base ontológica en el sacramento. No ilustraremos las celebraciones anómalas, arbitrarias y sacrílegas en las que los laicos presumen de consagrar la eucaristía: son abundantes, sobre todo en Holanda, y hay testimonios incluso fotográficos.

No las ilustraremos, porque al parecer ningún obispo las ha aprobado nunca, aunque tampoco reprobado solemnemente; y también porque la enormidad, tanto en el sentido etimológico como en el usual, es irrefragable.

Pero no podemos callar cómo en muchas diócesis, sobre todo del área germánica, el pueblo se asocia durante la celebración a los actos consagratorios del sacerdote, profiriendo con él las fórmulas e igualando el sacerdocio de los laicos con el sacerdocio ministerial. Y no tanto la relativa frecuencia del hecho, como la connivencia o el silencio de los obispos, arguyen la erosión acaecida en la Iglesia en torno a la fe en la eucaristía.

He aquí un hecho concreto. El martes 24 de abril de 1980, en Roma, en la Iglesia del Gesú (la más céntrica y frecuentada entre las romanas y en la que tienen lugar las solemnidades de homenaje de las autoridades civiles de la Urbe a la Iglesia), asistí a una Misa durante la cual todo el pueblo co-consagró con el sacerdote, profiriendo en voz alta las palabras de la doble transustanciación. Por impulso del Card. Francesco Seper, prefecto de la Con-

gregación para la doctrina de la fe, a quien narré lo acontecido, escribí inmediatamente al Card. Ugo Poletti, Vicario de Roma, denunciando el hecho como *abolitío sacerdotii, deiectio sacramenti, irrisio rubricarum, humanarum divinarumque rerum confusio ac permixtio*, y siendo el estupor aún mayor *quia in urbe Roma, quod fuit orbis catholici caput, sacrorumque exemplum et speculum orthodoxiae et orthopraxeos, tam monstrosa denormatio apparuit* [26] . Pero sólo obtuve respuesta a esta queja en julio siguiente, después de que, no queriendo aceptar la conculcación de mi derecho como miembro de la Iglesia a ritos según las normas de la Iglesia y a obtener la satisfacción de una justa explicación, la hube solicitado con una nueva misiva. El cardenal me notificaba entonces haber omitido responderme por considerar la mía *una simple indicación de un episodio ocasional, y no la denuncia de un hecho del cual estuviese obligado a dar explicaciones.* De todos modos, confirmaba la realidad del *absurdo abuso*, aseguraba su excepcionalidad, y reivindicaba la regularidad de la liturgia celebrada en Roma, *que es quizá mejor que en otras partes.* Es fácil darse cuenta de que el obispo es responsable en su diócesis de la ortopráxis litúrgica, y debe dar explicaciones a quien se lo solicite; de que la excepcionalidad del abuso en Roma no ocultaba su frecuencia en el orbe católico; y en fin, de que la gravedad del exceso habría debido provocar una inquietud pastoral, una solícita comprobación de la queja, y rápidas medidas de remedio al desorden [27] .

37.11. Preponderancia de la sinaxis sobre el Sacramento

Hemos visto cómo la alusión a Mat. 18 en el artículo 7 pone de relieve la presencia espiritual de Cristo en la sinaxis y no la distingue bien de la Presencia Real en el sacramento. El término clásico de transubstanciación ni siquiera aparece. La primera consecuencia de la importancia dada a la sinaxis separada de la transustanciación es la participación del pueblo en la consagración, insinuada también por la anfibología del nuevo canon, donde se dice que toda la asamblea es admitida *al servicio sacerdotal* [28] .

[26] Abolición del sacerdocio, degradación del sacramento, burla hacia las rúbricas litúrgicas, confusión de lo sagrado y lo profano (...) Que tal monstruosa deformación tenga lugar en Roma, que fue la capital del mundo católico, ejemplo de los sagrados ritos, espejo del recto creer y del recto obrar

[27] La correspondencia está entre mis cartas.

[28] Mons. RIOBÉ, Obispo de Orléans, defiende que la comunidad elija al ministro consagrante extrayéndolo de su propio seno, es decir, nombrándolo (ICI, n. 451, p.21, 1, mar de 1974).

Pero si Cristo está presente en la asamblea de los comensales y el ágape es el elemento primario de la celebración, la sinaxis será preponderante sobre el acto individual del sacerdote que realiza la transustanciación: por tanto se deberá concluir que en la imposibilidad de tener en el propio lugar un sacerdote consagrante, no se lo deberá buscar en otros lugares con desplazamientos molestos, habituales en los siglos pasados para generaciones más religiosas y reflexivas; sino que convendrá identificar el culto dominical con la simple reunión del pueblo de Dios. Ésta es en realidad la doctrina que los obispos de Francia han promulgado expresamente en documentos, aprobando y animando la extendida práctica de reunir al pueblo en asamblea dominical sin el sacerdote. Los obispos animan a los fieles a no desplazarse de su parroquia, allí donde no haya sacerdote que celebre, hasta parroquias donde lo haga otro sacerdote; y les exhortan a permanecer en la comunidad local por dos razones: primera, porque según dicen lo más importante es la comunidad eclesial, es decir, la socialidad, como habría redescubierto el Concilio [29] . Segunda, porque *uno no se pone en paz con Dios sometiéndose a una obligación.* Así lo dicen el Obispo de Evreu en *Documentation catholique* (6 de abril de 1975, col. 348), y cientos y cientos de boletines parroquiales y publicaciones oficiosas y oficiales. El obispo parece ignorar que la religión no es en esencia sino obligación del hombre hacia Dios, y que en la observancia de tal obligación se resume (también según el Evangelio, que es una ley: nueva, pero ley) la totalidad de la religión cristiana. Tampoco se trata de plegarse a una dura necesidad allí donde la parroquia esté desprovista de vicaría. Se trata de una verdadera y propia superioridad otorgada a la sinaxis sobre la Eucaristía, a la comunidad de los fieles sobre el presbítero consagrante, al sacerdocio común sobre el sacerdocio consagrado. Y se contempla tal superioridad como un redescubrimiento de la verdadera naturaleza de la Iglesia, del que seríamos deudores al Vaticano II. Lo declara *apertis verbis* el vicario general del obispo de Ain en una entrevista de abril de 1976 al periódico *Contact* (n. 42): dicha costumbre es recomendada *por el conjunto de los obispos de Francia*; y dando a dicha práctica una base doctrinal, afirma que *el Concilio nos ha ayudado a redescubrir lo que es primordial, el pueblo de los bautizados... En esta nueva perspectiva lo importante es que el pueblo de Dios se reúna.* Y mientras esto es contemplado como una esperanza de la Iglesia, se preanuncia la superación de la Eucaristía por obra de la sinaxis: *La asunción por los cristianos de la responsabilidad de las asambleas conduce a ir más allá de la Misa dominical.* Así, la Misa (ápice de lo sagrado, misterio en

[29]Esta doctrina la han explicitado los obispos de Francia en el *Missel des dimanches* 1983: *La Eucaristía es sin duda la mejor manera de animar una reunión de fieles, pero en modo alguno la única.* Aquí la diferencia esencial entre sacramento y sinaxis se sustituye por una diferencia de grado.

torno al cual gira la Iglesia, acción sagrada para cuyo cumplimiento son ordenados los presbíteros) entra en una prospectiva de evolución y de superación. Se descubre la mira última del cambio drástico de que hablábamos en §3.9: el desprecio de la Misa con la consiguiente abolición o decadencia del precepto dominical [30] .

La degradación de la Eucaristía, el fenómeno más imponente de la Iglesia contemporánea, es en último análisis un efecto de la desustanciación y consiguiente subjetivización del misterio. Si la Eucaristía es celebración de un memorial de amor entre los fieles y de esperanza en un mundo mejor, desciende de su grado excelso y se alinea con los ritos de la comida sagrada de identificación con el dios (ritos ya conocidos por la etnografía religiosa). En los ritos de Dionisio los participantes se convierten en cabras, y en los de Hera las sacerdotisas son osas (memorísticamente, se entiende: por asimilación intencional). No es el proprium del misterio cristiano, en el que el dios está realmente presente y se sume realmente [31] .

---

[30]La cuestin ya se había escuchado en el Concilio en las congregaciones CIX y CX en boca de Mons. LA RAVOIRE, obispo hindú, y del patriarca Máximos IV, para quienes *es difícil encontrar razonable el precepto dominical bajo pena de pecado: nadie nos cree, y los incrédulos se mofan de ello* (OR, 26-27 octubre 1964; *Le Monde*, 20 octubre 1964). Ver al contrario la admirable apología que hace MANZOM de la racionalidad, religiosidad y legitimidad del precepto: *Morale cattolica*, Parte Primera, cap. VI, en el vol. II, p. 111, ed. cit.

[31]Pablo VI atacó esa desviación en el discurso a los obispos del Sur-Oeste de Francia, recordando que la celebración de la Eucaristía *es algo más que un encuentro fraternal y un compartir la vida* (OR, 18-19 abril 1977).

Capítulo 38

La reforma litúrgica

38.1. La reforma litúrgica

La reforma de la liturgia católica es la obra más imponente, visible, universal y eficaz salida del Vaticano II. Contradice los textos de la gran asamblea, y se caracteriza por el carácter anfibológico de sus prescripciones, sobre las cuales se ejercitaron tanto la sutileza bicéfala de los redactores como la hermenéutica posterior, que a causa de la anfibología de los textos apelaba al espíritu del Concilio (ver §§5.2-5.4).

Siendo casi inmensa la selva de las materias, nos circunscribiremos a los axiomas patentes y latentes que informaron la reforma, para extraer así de ellos su significado esencial, que también en este punto se resuelve en una general propensión hacia la independencia y el subjetivismo: ya sea en línea histórica, rompiendo con la tradición [1] , ya sea en línea dogmática: sin rechazar ningún artículo de fe, pero eludiendo algunos y rubricando otros, como ya vimos sobre la Eucaristía.

Siendo uno el objeto real y múltiple la aprehensión subjetiva, la primera manifestación de la mentalidad conciliar fue el abandono de la unidad en beneficio del pluralismo; y puesto que la Iglesia latina tuvo casi desde el principio unidad de idioma en el uso del latín, el espíritu pluralista rompió preliminarmente la unidad idiomática proclamando el abandono del latín como lengua propia de la Iglesia. La supresión del latín de la liturgia contradice en primer lugar el artículo 36 de la Constitución conciliar sobre liturgia, que ordenaba: *Lingua latinae usus in ritibus latinis servetur*. Sin embargo, dicho

[1]Leyendo las antiguas liturgias (como el Sacramentario de Biasca, que es del siglo IX) y reencontrando las fórmulas con las que la Iglesia Romana oró durante más de un milenio, se siente vivamente la súbita desgracia de la Iglesia al apartarse del sentido de la *antiquitas*, que incluso para los Gentiles *proxime accedit ad deos*, aparte del sentido de la inmovilidad de lo divino en el movimiento del tiempo.

uso se restringió desde el principio a la recitación del Canon, y fue luego totalmente abrogado con la vulgarización integral de la Misa [2] . Contradice la *Mediator Dei* de Pío XII, que reafirmaba *las serias razones de la Iglesia para conservar firmemente la obligación incondicionada para el celebrante de usar la lengua latina*. Contradice la *Veterum sapientia* de Juan XXIII: *Que ningún innovador se atreva a escribir contra el uso de la lengua latina en los sagrados ritos (...) ni lleguen en su engreimiento a minimizar en esto la voluntad de la Sede Apostólica* (ver §3.4). Contradice finalmente la Carta Apostólica *Sacrificium laudis* de Pablo VI mismo contra la deslatinización, la cual *no sólo atenta contra este manantial fecundísimo de civilización y contra este riquísimo tesoro de piedad, sino también contra el decoro, la belleza y el vigor originario de la oración y de los cantos de la liturgia* [3] .

No observaré, como fue observado y con verdad, que la exterminación del latín contradice también al espíritu democratizador que informa al mundo contemporáneo y, por acomodación, a la Iglesia. Este espíritu mira a la elevación cultural de las multitudes, mientras en el abandono del latín se respira una especie de desprecio hacia el pueblo de Dios, considerado indigno por su crasitud de ser elevado a la percepción de valores excelentes, incluso poéticos; y condenado por el contrario a abandonar esos mismos valores.

38.2. Latinidad y popularidad de la liturgia

El Concilio de Trento (ses. XXII, cap. 9) ordenó que en el curso de la Misa el sacerdote explicase al pueblo parte de las lecturas.

Esto no sólo se hacía en la homilía, sino también y de modo muy abundante mediante los libros de piedad, difundidísimos hasta el Vaticano II, que facilitaban seguir las diversas partes de la Misa.

Llevaban oraciones apropiadas que a menudo parafraseaban los textos litúrgicos, e incluso viñetas reproduciendo del modo más evidente posible ante los ojos el aspecto del altar, los actos del celebrante, y la posición de los vasos y de los ornamentos. Naturalmente, siendo analfabeta gran parte del pueblo cristiano no se podía encontrar perfecta concordancia entre la devota disposición interior del vulgo y la secuencia de las ceremonias sagradas. Por

[2]Y esto aunque el Card. LERCARO en una Carta pastoral hubiese asegurado que el latín permanecería en el Canon, que es (decía) oración sacerdotal, no oración del pueblo. La rapidez de los cambios arguye la labilidad de los fundamentos y también la volubilidad del hombre.

[3]Sigue siendo inexplicable cómo Pablo VI, recibiendo en enero de 1970 al alcalde de Roma, haya podido echar en cara al Estado italiano la abolición del latín en la enseñanza media, abolición definida por él como *una ofensa a Roma y una autolesión de la civilización romana*.

otro lado, la universalidad (letrada o iletrada) de la asamblea conocía y reconocía los momentos más importantes y las articulaciones del rito, indicadas también por la campanilla.

De este modo no faltaba a los ritos sagrados la participación espiritual de los fieles. Y no solamente no faltaba, sino que faltó cada vez menos después de que en los años de la primera postguerra (en Italia por mérito de la Obra para la Realeza de Cristo) en todos los países europeos se difundieran los cuadernillos con el texto latino y la traducción al vulgar del Misal festivo.

Y conviene señalar que los misales que contenían el texto latino y yuxtapuesta la traducción en lengua moderna estuvieron en uso desde el siglo XVIII [4] , y no sé si también antes. En la biblioteca de Manzoni en Brusuglio existe uno latín-francés impreso en París en 1778, y era utilizado por doña Giulia. Suele objetarse que en el rito latino el pueblo estaba desvinculado de la acción de culto y faltaba esa participación activa y personal constituida en intención de la reforma. Pero contra dicha objeción milita el hecho de que la mentalidad popular estuvo durante siglos marcada por la liturgia, y el lenguaje del vulgo recogía del latín cantidad de locuciones, metáforas, y solecismos. Quien lee esa vivísima pintura de la vida popular que es el *Candelaio* de Giordano Bruno se sorprende del conocimiento que los más bajos fondos tenían de las fórmulas y de los actos de los ritos sagrados: no siempre (es obvio) en la semántica legítima, y a menudo llevados a sentidos deformes, pero siempre atestiguando el influjo de los ritos sobre el ánimo popular.

Por el contrario, hoy tal influencia se ha apagado del todo y el lenguaje toma sus formas de otros campos, sobre todo del deporte. El más importante fenómeno lingístico por el cual quinientos millones de personas han cambiado su lenguaje de culto, no ha dejado hoy la más mínima sombra en el lenguaje popular.

38.3. Los valores de la latinidad en la Iglesia

No queremos aquí retroceder hasta la *Auctorem fidei* de Pío VI, que reprobó la propuesta del Sínodo de Pistoya de realizar los ritos en lengua vernácula (DENZINGER, 1566). No nos extenderemos ni siquiera sobre la doctrina de Rosmini en las *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, cuando consideraba que el justo remedio a la desvinculación del pueblo de la acción sagrada no

[4]Sobre la traducibilidad y divulgabilidad de los textos litúrgicos en las lenguas vulgares ha tenido lugar un desarrollo positivo. El decreto del 12 de enero de 1661 de Alejandro VII, que condenaba la traducción en francés del Misal romano, estaba ciertamente inspirado en la idea de una connaturalidad entre lo sagrado y el latín que sobrepasaría el carácter histórico para entrar en lo metafísico, como pronto diremos.

residía (como hoy erróneamente se le atribuye) en la abolición de la lengua latina, sino en el desarrollo de la instrucción vital del pueblo fiel [5] .

Si decimos que el latín es connatural a la religión católica, ciertamente no nos referimos a una connaturalidad metafísica coincidente con la esencia de la cosa misma (como si el catolicismo no pudiese subsistir sin el latín), sino a una connaturalidad histórica: un hábito adquirido históricamente por una peculiar aptitud y conveniencia que el idioma latino tiene con la religión. El catolicismo nació, por así decirlo, arameico; fue durante mucho tiempo griego; se hizo pronto latino, y el latín se le hizo connatural. De entre las muchas adaptaciones posibles de un lenguaje a la religión, la connaturalidad histórica es la que mejor responde a las propiedades de ésta, modelándose perfectamente sobre los caracteres de la Iglesia.

En primer lugar la Iglesia es universal, pero su universalidad no es puramente geográfica ni consiste, como se dice en el nuevo Canon, en estar difundida por toda la tierra [6] . Dicha universalidad deriva de la vocación (están llamados todos los hombres) y de su nexo con Cristo, que ata y reúne en Sí a todo el género humano. La Iglesia ha educado a las nacionalidades de Europa y creado los alfabetos nacionales (eslavo, armenio), dando origen a los primeros textos escritos.

En consonancia con la acción civilizadora de los Estados europeos, ha educado a las nacionalidades de África. Sin embargo, no puede adoptar el idioma de un pueblo particular, perjudicando a los demás. A pesar de la disgregación postconciliar, a la Iglesia católica parece escapársele lo mucho que la unidad de la lengua aporta a la unidad de un cuerpo colectivo: no ocurre así con el Islam, que usa en sus ritos el paleoárabe incluso en los países no árabes; ni con los hebreos, que usan para la religión el paleohebraico; tampoco se les escapa a los Estados que han alcanzado después de la guerra

---

[5] *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Brescia 1966, p. 74: *queriendo reducir los Sagrados ritos a las lenguas vulgares se iría hacia dificultades mayores, y se añadiría un remedio peor que el mal. Las ventajas de que se goza conservando las lenguas antiguas son principalmente: la representación que hacen las antiguas Liturgias de la inmutabilidad de la Fe; la unión de muchos pueblos cristianos en un solo rito, con un mismo lenguaje sagrado, haciéndoles sentir mucho mejor la unidad y la grandeza de la Iglesia y su común fraternidad; el tener algo de venerable y de misterioso en una lengua antigua y sagrada, casi un lenguaje sobrehumano y celeste; (...) la infusión de tal sentimiento de confianza en quien sabe que reza a Dios con las mismas palabras con las cuales oraron durante tantos siglos innumerables hombres santos y padres nuestros en Cristo.* Con la vulgarización de los ritos *se introduciría una enorme división en el pueblo* y *un perpetuo cambio en las cosas sagradas.*

[6] Realmente no es algo difuso (la metáfora viene del líquido, que se expande uniformemente dando lugar a un velo superficial continuo), sino más bien discontinuamente disperso.

su unidad nacional, pues ninguno de ellos ha adoptado como lengua oficial una de las lenguas nacionales, sino el inglés o el francés, lenguas de sus colonizadores y civilizadores [7] .

En segundo lugar la Iglesia es sustancialmente inmutable, y por ello se expresa con una lengua en cierto modo inmutable, sustraída (relativamente y más que cualquier otra) a las alteraciones de las lenguas usuales: alteraciones tan rápidas que todos los idiomas hablados hoy tienen necesidad de glosarios para poder entender las obras literarias de sus primeros tiempos. La Iglesia tiene necesidad de una lengua que responda a su condición intemporal y esté privada de dimensión diacrónica. Ahora bien, siendo imposible que una lengua de hombres escape al devenir, la Iglesia se acomoda a un lenguaje que elide cuanto es posible la evolución de la palabra. Hablo en términos prudentes porque, coincidiendo la diventabilidad con la vida de un idioma, sé bien que también el latín de la Iglesia va cambiando con el correr del tiempo. Incluso prescindiendo de la presente decadencia de la latinidad, tanto profana como eclesial, basta confrontar las encíclicas del siglo XIX con las de los últimos pontificados para advertir la diferencia [8] .

---

[7] Que el uso de una lengua supranacional sea, incluso en el orden civil, un coeficiente de unidad y de concordia, queda probado por el hecho de que el intento de algunos Estados asiáticos y africanos plurilingües de introducir como lengua oficial alguna lengua del país, provocó guerras civiles y debió ser abandonado.

[8] Para ser equitativos conviene reconocer que también nuestros doctores daban de modo extravagante ejemplos de tal decadencia. OLINTO GUERRINI, que era bibliotecaria en el Archigimnasio de Bolonia, en una sáfica erótica de Postuma, Bolonia 1882, p. 145, equivocaba acentos y declinaciones, poniendo *plvinar* en vez de *pulvinar* y haciendo *latum* acusativo del sustantivo *latus*. Por venir a tiempos recientes, en la célebre *Académie des inscriptions et belles lettres*, el ilustre AUHAN citaba un paso del medieval Guiberto, en el que se dibuja pintorescamente la figura del escolar inclinado sobre el banco: *pluteo adhaerens tanquam animal peritum* que quiere decir: *ligado al banco como un animal sabio, como un sabihondo*. Pero AEPHAN lee *perttum* en vez de *peritum* y traduce *comme un animal empaillé*, olvidando que los intransitivos no tienen participio pasado. En la abadía de Viboldone, cerca de Milán, una lápida recuerda la restauración promovida por el arzobispo Montini *antequam ad Summum Pontificatum eligeretu*. El redactor del epígrafe ignoraba la ley de la oblicuidad, eje de la construcción latina. Con ese subjuntivo se viene a decir exactamente que el Card. Montini tenía en mente convertirse en Papa, e hizo todo lo posible para restaurar Viboldone antes de que ello ocurriese. El Card. SEPER, en diciembre de 1974, me señaló que en el documento de su Congregación sobre el aborto sus latinistas se habían equivocado escribiendo *ut opinatur*.

38.4. Inmutabilidad relativa. Carácter selecto del idioma Latino

En tercer lugar la lengua de la Iglesia debe ser selecta y no vulgar, porque las cosas que intenta expresar son las cumbres del espíritu, más bien un ensayo de realidades sobrehumanas. No es que la Iglesia desprecie el *profanum vulgus*, al contrario, todo aquello que toca lo santifica, y el vulgo, los pobres y los simples son objeto precipuo de su cuidado.

Ella trata con perfecta paridad en sus sacramentos a príncipes y a plebe, y catequizó a los pueblos en sus dialectos: Santo Tomás en Nápoles predicó en el vernáculo napolitano, Gerson en el de la Alvernia y los párrocos de Lombardía hasta final del siglo XIX en el del país.

Incluso fundó órdenes religiosas expresamente comprometidas en la instrucción de las capas populares, asemejándose a ellas incluso en la humildad del nombre (los Ignorantes).

No es por desprecio del pueblo o altanería sobre los pueblos como pudo la religión tener el latín como lengua propia y connatural. La razón de la latinidad de la Iglesia es ciertamente aquélla, que ya tocamos en §3.4, de la continuidad histórica, por la cual la religión acompaña el curso de las civilizaciones.

Pero la razón importante es la necesidad para la Iglesia de custodiar el dogma con una lengua que se mantenga fuera de las pasiones. Las pasiones, en una explicación completa (que abarca desde el orgullo hasta la facilidad para sacar conclusiones), son principio de fluctuación de las mentes, de alteraciones de la verdad y de divisiones entre los hombres. Y es ciertamente fútil el escándalo que se monta a veces sobre las sutiles diferencias entre una definición y otra, como si fuesen chanzas y menudencias de charlatanes. El lenguaje es la idea misma, y variar el lenguaje, como se desprende del desarrollo homogéneo o heterogéneo del dogma, significa idénticamente variar la doctrina. Lo hemos visto respecto al término transustanciación en §37.11. En conclusión, los caracteres del latín de la Iglesia se fundan en una suprahistoricidad que instaura, más que impide, la comunicación entre los hombres, del mismo modo que el elemento de la vida sobrenatural instaura, más que impide, la comunión de todos aquéllos que participan de la naturaleza humana. Lorenzo el Magnífico, discurriendo de las diversas excelencias de las lenguas, atribuye la universalidad del latín a la *prosperidad de la fortuna* [9].

No hace falta creer con los medievales que, al igual que el Imperio, así la lengua de Roma haya estado establecida *por lugar santo / donde mora el que a Pedro ha sucedido* (Inf. II, 23-24). Se puede rechazar tal sentencia y

[9] *Scritti scelti*, Turin 1930, p. 46.

no desconocer sin embargo la eminencia y el *idiotropion* de la latinidad de la Iglesia. No conviene concluir este discurso sin recordar que el latín constituía hasta hace poco tiempo la más vasta «lengua común» del mundo de la cultura. Si espíritus de renuncia y de flaqueza no hubiesen frustrado la restauración ordenada por Juan XXIII (ver §3.4), esta podría conservarse dentro de la Iglesia Católica en la enseñanza, en los ritos y en el gobierno. Mayor fuerza moral que la Iglesia mostraron esos gobiernos civiles de nuestra época que consiguieron imponer o persuadir a poblaciones enteras una lengua desconocida o extraña para ellos: así ocurrió en Israel, que hizo nuevo el antiguo idioma, en la República Popular China y en muchos Estados africanos.

38.5. La neovulgata litúrgica

La adopción de las lenguas vernáculas introducía ciertamente la pluralidad en el culto católico, anulando la *una voce* de la doxología humana y angélica. Pero la pluralidad habría debido encontrar un límite en el texto típico de la Misa, todavía latino, que fue promulgado el 3 de abril de 1969. Sobre tal texto debían modelarse las traducciones concretas, necesitadas además de la aprobación de la Sede Romana.

Y debían modelarse *ad amussim*, porque esa exactísima conformidad es necesaria a toda traducción, al consistir toda traducción (como lo dice la palabra) en transportar la misma idea de un idioma a otro. Ahora bien, en la neovulgata bíblica y litúrgica ha funcionado poderosamente el espíritu de innovación propio del período postconciliar: síntoma de la general tendencia a la subjetivización y a la liberación de todo dato inmutable, sea de la tradición histórica de la Iglesia, sea del depósito de la fe. Esta independencia resalta claramente en los muchos puntos en los que la traducción italiana diverge del original latino. El texto que se exhibe como una versión es por muchos conceptos un texto nuevo, que opera una verdadera y propia reforma en el interior de la primera reforma. Extraeremos los ejemplos solamente del Rito de la Misa (latino-italiano) editado por la Conferencia episcopal italiana en 1969.

Las variaciones se extienden a toda la órbita de la filología, desde el orden léxico al sintáctico, pero todas ellas arguyen una variación profunda de la mentalidad. A veces la variación parece proceder de una directriz general. Las proposiciones finales, por ejemplo, son tendencialmente eliminadas o sustituidas con proposiciones de hecho.

Ciertamente esto se debe a la tendencia de los lenguajes modernos a evitar la organización de los pensamientos en estructuras fuertemente sintéticas y a

disolverse en una secuencia paratáctica. Pero también a la repugnancia hacia lo ontológico y lo metafísico ínsito en la ley de causalidad: se sustituye el nexo real entre una cosa y otra por una simple sucesión entre ellas.

En la oración que se recita inmediatamente después del *Pater noster* se lee: *Da propitius pacem... ut a peccato simus semper liberi*, etc. Estas palabras significan: *Danos la paz (...) para que seamos libres*, etc. Sin embargo, en la versión italiana: *Concédenos la paz (...) y seremos siempre libres*, etc. Igualmente, en el primer prefacio de Adviento el latín dice: *Nobis salutis perpetuae tramitem reseravit, ut capiamus quod nunc audemus exspectare promissum*, es decir: *El nos abrió el camino (...) para que podamos obtener*. En italiano, sin embargo: *El nos abrió el camino (. ..) y podremos obtener*. Los dos hechos (liberar y estar libre de pecado), y los otros dos (abrir el camino y obtener los bienes prometidos) pierden toda conexión finalística y resultan ser pura sucesión.

Son un fenómeno después de otro, no ya un fin al que mira la voluntad y que puede o no llegar al acto. Es como tomar por proposiciones equivalentes: *Tito bebe la medicina para curarse* y *Tito bebe la medicina y se curará*. Ya no son efectos ni fines, es decir, responsabilidades, sino hechos. Quien medite en tal abolición de las finales encontrará un profundo paralelo con la mentalidad desustanciadora y antimetafísica de la filosofía moderna [10]

38.6. La neovulgata litúrgica. Variaciones léxicas. Aires pelagianos

En el orden léxico las variaciones no son menos significativas y arguyen tendencias innovadoras y flexiones dogmáticas.

Deus Sabaoth se tradujo por *Dios del Universo*, cambiando el sentido del hebraico *Sabaoth* y del latín *exercituum*, que significan las potencias (y no sólo guerreras) de un Dios del cual se reconoce el poder.

Pero los traductores han pretendido obviar toda sombra de militarismo, aunque todo el Viejo Testamento sea una historia de guerras y la vida misma sea descrita, desde Job a San Pablo, como milicia y combate. Igualmente, por deferencia al aura antimilitarista del mundo, *militia coelestis exercitus* se convierte en *multitud de los Coros celestiales*. La imagen musical sustituye a la milicia.

Sin cambiar el latín fueron modificadas en la neovulgata las fórmulas mis-

---

[10] Estando toda la traducción conducida de modo diverso y atípico, sucede que a veces se cambia una proposición de hecho por una final. En el ofertorio, *ex quo nobis fiet panis vitae* se traduce como *para que se convierta para nosotros en alimento de vida.*

mas de la Consagración, apartándose no solo de las palabras que se habían conservado intactas durante siglos, sino incluso del tenor de la Sagrada Escritura, por no hablar de la delicadeza venerable con la que los teólogos disputaron en tiempos sobre la ilicitud de variar su más mínima partícula.

Por tanto, donde el Canon antiguo decía *qui pro vobis et pro multis effundetur*, se introdujo *derramada por vosotros y por todos los hombres*. La diferencia es evidente. Teológicamente la variación no toca a la fe, porque el sacrificio redentor merece a todos los hombres la salvación eterna: aunque sólo los que corresponden con una aceptación de la voluntad reciben de hecho la salvación.

Pero es claro que teniendo las dos fórmulas el mismo significado, no se habría encontrado motivo para tan imprevista y vistosa novedad si no se hubiese querido evitar incluso la sombra del dogma católico de la predestinación, e insinuar por el contrario la universalidad de hecho de la salvación [11] .

Hay por consiguiente una coloración pelagiana en esta huida de toda idea de discriminación. Tal aire pelagiano caracteriza también la variación introducida en el prefacio de las ferias de Cuaresma, donde, mientras el latín dice: *virtutem largiris et praemia*, *danos la virtud y el premio*, la neovulgata traduce *infunde la fuerza y danos el premio*. Prescindiendo de las reservas gramaticales que se podrían hacer sobre el desdoblamiento de *largiris* en dos predicados (*infunde y da*), aquí resulta escondida y oscurecida la verdad fundamental de la ética cristiana de que todo bien (y sobre todo el bien moral, es decir, la buena voluntad o virtud) es un don del Cielo. En esta variación se agita una fuente pelagiana, ya que Pelagio no podía concebir la virtud si no estaba causada exclusivamente por el libre albedrío, creía que la acción divina era una simple propuesta (de otro modo la juzgaba incompatible con la elección moral del hombre), y rechazaba enérgicamente que el mérito procediese de la gracia más que de la inmanente libertad humana.

Por ello el nuevo Misal expulsa de los *oremus* todos los lugares donde se suplica de Dios la virtud, no comprendiendo que cuando la oración litúrgica dice concede o da implica la persuasión de que la virtud es don, y también lo es el premio que corona la virtud.

Son cosas bien distintas infundir la fuerza y otorgar la virtud. Y no entro a observar cómo para llevar al texto latino a ese significado, el traductor ha debido plegar el vocablo a su acepción pagana, abandonando la que resulta

[11]Es fútil la tentativa de justificar filológicamente la variación aduciendo que *muchos* es un semitismo equivalente a *todos*. No es en modo alguno verdad. Pretender que los antiguos no distinguiesen los conceptos de totalidad y pluralidad es acusarles de no haber poseído los primeros principios de la razón.

obvia en el léxico sagrado [12] .

La ética pagana, máxime en sus dos cumbres (epicureísmo y estoicismo), sostiene que los bienes corporales deben implorarse a la divinidad, pero la virtud sólo el hombre se la puede dar a sí mismo. Es célebre el pasaje de Cicerón en *De natura deorum*, II1, XXXVI, 86-87: *omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta ... a dis se habere, virtutem autem nemo umquam a deo acceptam deo rettulit* [13] .

Se hace eco el hombre moderno en el desafío de Orestes a Júpiter: *Eres el rey de las piedras y de las estrellas, pero no eres el rey de los hombres* (Sartre, Las moscas, acto II1, escena II). Si no se salva el dominio divino sobre la humana voluntad, se recorta la Providencia, se mutila la infinidad divina, y se altera la religión [14] .

38.7. Neovulgata litúrgica. Anfibologías dogmáticas

A la tendencial negación de la diferencia ontológica entre el sacerdocio del sacerdote y el sacerdocio de los laicos se refieren muchos pasajes del nuevo Misal, que reflejan la orientación igualitaria examinada en §§7.2-7.4.

Cuando en la Plegaria eucarística I *nos servi tui* y *famuli tui* se convierten en *nosotros tus ministros*, resulta innegable la ambigüedad entre sacerdocio sacramental y sacerdocio común. *Nos has llamado a prestar el servicio sacerdotal* son palabras que en esa circunstancia convienen al sacerdote ordenado, pero no convienen a los laicos. No menos importante es la variación por la cual *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum* se convierte en: *no soy digno de participar en tu mesa.*

Entrar Cristo en mi diámora, es decir, en lo más íntimo de mí, es una cosa totalmente diferente que ser su comensal: se niega implícitamente que por la Eucaristía Dios entre en el hombre, anunciándose una simple comensalidad y familiaridad. Por estar limitado nuestro discurso al Misal italiano, omitimos las variaciones de los otros; sobre todo de los africanos, donde las versiones son centenares y no se ve cómo pueden ser recibidas y aprobadas por la Curia romana, que ignora tantos idiomas heterogéneos y por tanto está obligada a

[12] Al afirmar esto no olvido que a veces *virtus* significa fuerza, y que *virtutes* son a veces en la Biblia los milagros.

[13] Todos los hombres están persuadidos de recibir de los dioses los bienes externos (la recogida de la uva, de la aceituna, del grano); pero jamás pensó nadie haber recibido la virtud de los dioses, ni tener que darles las gracias por ello

[14] Para este punto ver §§30.3-30.5 sobre la autonomía de los valores naturales.

aceptar como revisores a los mismos traductores [15] .

Mencionaré solo el *Missel romain* del Episcopado de Francia [16] , que traducía el *consubstantialem* del Credo por *de la misma naturaleza.*

Es un manifiesto error teológico: el Padre y el Hijo son la idéntica sustancia, no dos sustancias con la misma naturaleza. Cayo y Tito tienen una idéntica naturaleza (humana), pero no son una sustancia idéntica. No menos lejana del dogma es en el mismo *Missel* la traducción de Filip. 2, 6: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* (el cual, siendo su naturaleza la de Dios, no miró como botín el ser igual a Dios).

En el leccionario de 1960 se traducía exactamente, según la Biblia de Jerusalén: *El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios.* Pero las ediciones sucesivas tradujeron que *Jesucristo es la imagen de Dios, pero no ha querido conquistar por fuerza la igualdad con Dios.*

El error es manifiesto. Cristo es Dios y por tanto no puede conquistar la igualdad con Dios. Son rasgos de arrianismo. [17]

38.8. Derrota absoluta del Latín

Es el hecho evidente más innegable de la Iglesia postconciliar y el signo de que ha entrado sin rémoras en el movimiento histórico [18] . Los órganos

[15]En el Alto Volta, país de cinco millones de habitantes donde se hablan sesenta lenguas, el Episcopado ha elegido diecisiete de ellas como litúrgicas.

[16]Un análisis profundo lo ha hecho JULES RENTÉ, *Missale romanum et Missel romain*, París 1975. Se muestra en él cómo las nuances heterodoxas reflejan la creencia heterodoxa de los católicos de Francia, el 20 % de los cuales no admite la divinidad de Cristo. Ver pp. 33-34.

[17]Hay que notar que en ediciones posteriores el *Missel* ha vuelto, bajo la presión de vivas protestas, a la traducción correcta.

[18]La desaparición del latín se pone de manifiesto en el resultado de la encuesta practicada por la Congregación de Sacramentos y del Culto Divino, publicado en *Notitiae*, diciembre 1981, pp. 589-6II: *Por lo que concierne al latín, resulta claramente de la encuesta que su uso tiende a desaparecer.* La reforma litúrgica *ha producido y continúa produciendo frutos abundantes.* Pero la relación no considera esa desaparición como un fenómeno funesto, sino como un fenómeno propicio, y pasa completamente por alto el efecto más imponente y visible de la reforma, que fue en todas partes la deserción de la Misa por parte del pueblo. El Card. MARTY, en 1975, revelaba que en su diócesis el número de los asistentes había caído en un 47 % (*Documentation catholique*, 19 de octubre de 1975); y el % ha crecido aún después de aquel año. La encuesta, que se dirigía a todo el Episcopado, se refería al espíritu del Concilio y no hacía referencia a sus decretos, que ordenaban la conservación de la lengua latina. Tiene lugar además un hecho tan inaudito como que las Congregaciones romanas promulguen documentos para la Iglesia universal redactados en lengua inglesa (OR, 25 de junio de 1983).

eclesiásticos de gobierno son ahora plurilingües; la enseñanza teológica se hace en lengua vulgar; el Papa en las ceremonias salutatorias se extiende en decenas y decenas de expresiones extranjeras.

Incluso en el Consistorio el cardenal que habla por los nuevos elegidos se expresa en francés y Juan Pablo II le responde en siete idiomas (OR, 3 de febrero de 1983). Y en septiembre de 1983 se dirigió a la Congregación general de los jesuitas en cinco lenguas modernas, mientras que Pablo VI en circunstancia análoga se había dirigido a ellos aún en latín. Y no es lo menos atípico de ese discurso plurilingüe de Juan Pablo II el orden en que fueron utilizadas esas lenguas, habiéndose concedido el primer lugar al italiano, la menos utilizada de todas. En los centros turísticos de Italia es hoy más fácil asistir a una Misa en alemán o en inglés que en latín. Cuando el Papa en mayo de 1982 visitó durante seis días Gran Bretaña, todas sus Misas fueron celebradas en el idioma del país. En el mismo Sínodo de los obispos los Padres se reúnen para sus trabajos en *circuli minores* francés, alemán, inglés, español, etc., uno de los cuales es el círculo latino. De este modo la asamblea se diferencia lingüísticamente, mientras en tiempos los trabajos se desarrollaban en el único y unificante idioma latino.

El latín y su congénere el canto gregoriano no solamente están abandonados (no obstante los reclamos contradictorios y débiles de Pablo VI), sino que son despreciados y ridiculizados como cosa que no puede ya tener lugar más que en una sociedad de muertos [19] . El estilo bustrofédico de Pablo VI aparece también en la fundación de la obra *Latinitas*, a la que destinó por sede el palacio de la Cancillería y que tiene por finalidad la restauración del latín como lengua usual y científica. Sería deseable que tal fundación no haya corrido la suerte del *Instituto superior de latinidad* fundado por Juan XXIII en ejecución de la *Veterum sapientia*.

Este aspecto de rebajamiento religioso y del culto es sin embargo pasado por alto por el *Consilium* para la ejecución de la reforma litúrgica en la Instrucción de septiembre de 1964. Con el habitual estilo bustrofédico se prescribe que la recitación del Oficio divino en el coro se haga siempre en latín, pero inmediatamente después se abre la vía a las dispensas; y la razón de las dispensas es que *el uso de la lengua latina constituye para algunos un grave impedimento para la recitación del oficio divino*. Por tanto, según ese documento el latín no solamente es superfluo y anticuado, sino que directamente impide la oración. Sin embargo el Concilio, tratando de los estudios

[19] Ver en *Giornale nuovo*, 13 abril 1982, el artículo de PIETRO BUSCAROLI. Buscando él en Venecia alguna celebración de la Semana Santa en latín y gregoriano, le espetó un sacerdote al que se diriga: *¿Latín? ¿Gregoriano? Es cosa para beatos, estetas y pietistas.* Lo que era propio de la parte ladradora del anticlericalismo del siglo pasado, se convierte en un hábito mental del clero católico actual

eclesiásticos, ordenaba aprender el latín necesario (decía) para comprender los documentos de la Iglesia (*Optatam Totius* 13).

La inmensa calamidad provocada por la Iglesia con el rechazo del latín y del gregoriano fue percibida y luctuosamente deplorada en un memorable discurso de Pablo VI (OR, 27 de noviembre de 1969). Sin embargo, la gravedad de la desgracia no pude prevalecer sobre las esperadas ventajas de la deslatinización, ni desligarla de la reforma, ni detenerla en su precipitada realización, ni siquiera moderar mediante la antigua sabiduría romana sus efectos más funestos y malhadados.

El Pontífice, por tanto, tratando del paso a la lengua hablada (como dice impropiamente, ya que el latín era lengua hablada, y en modo eminente, en la liturgia), reconoce ser la renuncia al latín *un gran sacrificio* y lamenta agudamente la ruptura de la tradición. El nuevo rito rechaza la antigüedad transmitida durante siglos para aferrarse fragmentariamente a lo antiguo que no fue transmitido, y así separa a unas generaciones de cristianos de otras.

Tampoco se le escapa al Papa la inestimable riqueza de la latinidad litúrgica. *Perdemos, de este modo, el lenguaje de los siglos cristianos, nos convertimos casi en unos intrusos y profanos en el recinto literario del lenguaje sagrado, perderemos incluso gran parte del estupendo e incomparable tesoro artístico y espiritual que es el canto gregoriano. Tenemos, pues, motivos para lamentarnos y hasta turbarnos. ¿Con qué sustituiremos esta lengua angelical? Se trata de un sacrificio de inestimable valor.* El Papa dice que el latín *debería traer a nuestros labios la oración de nuestros antecesores y de nuestros santos, y ofrecernos la seguridad de que permaneceremos fieles a nuestro pasado espiritual que continuamente actualizamos para transmitirlo después a las generaciones futuras.* Pero si lo hacían actual (se puede observar) cae la necesidad de la reforma, que se dice introducida para actualizar la liturgia. *En esta coyuntura conocemos mejor el valor de la tradición*: estas palabras del Papa pueden querer decir solamente que comprendemos mejor, en el momento de abandonarla, que el valor de la tradición es menor de lo que pensábamos. Finalmente el Pontífice justifica el abandono de todos estos inestimables valores. Este precio merece ser pagado porque *vale mucho más entender el contenido de la plegaria que conservar los viejos y regios ropajes con los que se había revestido; vale mucho más la participación del pueblo, de este pueblo moderno ávido de la palabra clara, inteligible, traducible a la conversación profana.* Y cita I Cor. 14, 19: *pero en la Iglesia quiero más bien hablar cinco palabras con mi inteligencia, para instruir también a otros, que diez mil palabras en lenguas.*

38.9. Crítica de los principios de la reforma litúrgica

Crítica de los principios de la reforma litúrgica. La expresividad humana

Antes de examinar los principios de la reforma conviene refutar el sofisma con el que se cree probar que la poliglotía garantiza igualmente la unidad litúrgica. Se afirma que la unidad está garantizada desde el momento en que en las diversas traducciones se encuentra el mismo sentido. Ciertamente se lo encuentra si éstas son legítimas, y ya se ha visto cuántas no lo son.

Pero también en la pluralidad de traducciones legítimas las traducciones difieren una de otra por su expresión, construcción y sintaxis, y a causa de dicha pluralidad la poliglotía litúrgica resulta, en cuanto a la unidad, inferior al latín. La oración litúrgica se distingue de la oración mental precisamente por el hecho de ser exterior, sensible, comunitaria. Es una contradicción decir que la diversidad de lenguas expresa la unidad, porque esa unidad que se pretende expresada por la poliglotía no es visible ni audible, y por tanto pertenece a un orden distinto al litúrgico.

Además, si la diversidad de lengua vale como expresión de unidad, ¿por qué detenerse y no llegar a la diversidad de gestos? [20] Pero esto sería la destrucción de la liturgia, que va más allá de la pura interioridad y procede de lo interno a lo externo; y así procede tanto más perfectamente cuanto más respuesta encuentra el *unum* del interior en el *unum* del exterior. Como se ha visto en el discurso de Pablo VI, la razón mayor y decisiva de la reforma es que la inteligencia de la oración vale más que los vestidos viejos y adornos de los que está revestida. Ahora bien, considerar que la intelección de las fórmulas litúrgicas valga más que éstas es como pretender que la intelección de una idea valga más que la idea: justo al contrario, el valor de la comprensión deriva de la idea comprendida.

Tampoco parece que esta preeminencia del entendimiento se pueda deducir del anteriormente citado pasaje de San Pablo. El apóstol se refiere a la palabra didáctica (*ut et alios instruam*), que debe necesariamente resultar inteligible a quien la escucha. Pero la Iglesia ha pronunciado siempre

[20] En realidad ya se ha llegado. En las capillas papales se celebraron liturgias de danza africana. En las exequias de un obispo se hizo bailar el ataúd por toda la ciudad. En el período experimental anterior a 1969 hubo Misas de todo género: en Turín el Card. Pellegrino experimentó en su catedral y en cinco parroquias un nuevo rito para la Semana Santa; el Card. Colombo, en Milán, un nuevo rito para los funerales. En África las innovaciones litúrgicas han tomado como base los ritos tribales con el fin de *hacer comprender que existe una continuidad entre el proyecto ancestral y el cristianismo* (ICI, n. 577, p. 38, 15 de agosto de 1982, y n. 279, p. 7, 1 de enero de 1967).

esta palabra didáctica durante la Misa en las diversas lenguas vulgares: sea releyendo al pueblo el texto sagrado en lengua vernácula, sea reproponiéndolo y explicándolo en la homilía. Pero si se mantiene la distinción entre Liturgia de la Palabra y Liturgia del Sacrificio, jamás puede ocurrir que la percepción intelectual de las formas de oración (posible también para un no creyente) valga más que la elevación de la mente y del *animus* con que se realiza la oración. El Concilio ha puesto como fundamento la participación de los fieles *consciente, activa y fructuosa* (*Sacrosanctum Concilium* 11, y por participación entiende *que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos* [21] *espectadores, sino comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones* (*Sacrosanctum Concilium* 48).

En los motivos de la reforma se encuentran respecto a la tradición algunas variaciones importantes conectadas tendencialmente con variaciones dogmáticas.

La primera variación proviene del supuesto de que la liturgia debe expresar los sentimientos de los hombres contemporáneos (*Sacrosanctum Concilium* 37-38) [22] , cuando por el contrario expresa el sentido intemporal de la Iglesia.

Este sentido intemporal, precisamente por serlo, incluye también el sentimiento de los contemporáneos, pero no esta circunscrito a él: no es un sentimiento histórico, sino suprahistórico, que abraza el discurrir de todas las generaciones cristianas.

La liturgia, según la definición clásica retomada además por el Concilio (*Sacrosanctum Concilium* 7), es la acción sacerdotal de Cristo y de su Cuerpo Místico, que es la Iglesia: de donde resulta el culto público a Dios Padre.

La operación sacerdotal de Cristo en la asamblea sólo tiene lugar mediante la acción del sacerdote ordenado, y el sacerdocio bautismal es radicalmente incapaz de consagrar el cuerpo del Señor, centro de la liturgia. Este punto de fe fue claramente fijado en el documento *Sacerdotium ministeriale*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en septiembre de 1983.

Sin sacerdote no tiene lugar ni Eucaristía ni oración pública de la Iglesia; por el contrario, el sacerdote que celebra la Misa incluso *sine populo* cumple un acto *público y social* (*Sacrosanctum Concilium* 27).

Más que ser acción del sacerdote *in persona Christi*, la Misa se convierte

[21]Es fácil responder que también con los labios mudos puede el hombre llenarse de pensamientos y de amor y que, al contrario, se puede honrar a Dios exclusivamente con los labios. Por otra parte, antes de la reforma el pueblo rezaba y cantaba *una voce* durante todas las funciones.

[22]El OR, en una página especial del 15 de marzo de 1974, lo profesa incluso en el título: *Celebremos lo que vivimos*. No: en la liturgia no celebramos nuestra vida, sino el misterio, la vida y la gloria del Seor.

ahora tendencialmente en una acción de la comunidad: no sólo ofrece con el sacerdote el sacrificio ofrecido eficientemente por él, sino que co-ofrece con él y concelebra (*Sacrosanctum Concilium* 48).

Aquí es patente el influjo que el nuevo rito ha sufrido por parte de las corrientes teológicas que quitan el nervio a la peculiaridad ontológica del sacerdote ordenado, intentan ampliar las competencias del pueblo de Dios respecto a la función sagrada del sacerdote, elevan la sinaxis por encima del acto consagratorio, y persiguen la subjetivización (y por tanto la variabilidad) de todo el culto. La esencia del culto divino ya no es la esencia inmutable del sacramento (con la consiguiente inmutabilidad del culto), sino la ductilidad de los sentimientos humanos, que apremian para expresarse e imprimen a la liturgia las diversas mentalidades y costumbres de las gentes.

Por lo tanto, la Iglesia no aspira ya a una rígida uniformidad de los ritos, ni a su fijación en rúbricas, sino que más bien *estudia con simpatía (...) lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma liturgia* (*Sacrosanctum Concilium* 37).

38.10. El principio de creatividad

La nueva liturgia es por consiguiente más psicológica que ontológica, y más subjetiva que objetiva; no expresa el misterio trascendente, sino los sentimientos con los cuales lo perciben los fieles; es antropológica y no teológica [23] . Lo propio del culto es estimular el sentido de lo divino, más que llevar al hombre lo divino, por lo que la asamblea vale más que la Eucaristía y el pueblo de Dios prevalece sobre el sacerdote.

Esta variación produce otra, convertida en teoría con la doctrina de la creatividad litúrgica: el pueblo de Dios vuelca su propia cultura y su propio genio en los ritos, y el sacerdote se expresa a sí mismo en la celebración [24] .

[23] El diario de los católicos franceses, *La Croix*, 11 y 12 de abril de 1982, expresaba abiertamente el nuevo principio de la liturgia: las diversas generaciones, los diversos estamentos sociales, las diversas edades de la vida, indican a la Iglesia lo que ellos desean, y la Iglesia debe responder en la liturgia a tales expectativas. La diversificación de la liturgia se hace necesaria, y un ensayo de ella es la *Missa cum pueris* que despertó tanto rechazo. Y que la nueva liturgia esté impulsada por un movimiento de perpetuo cambio es declarado por la jerarquía; p. ej., en *Présence et dialogue*, boletín del arzobispado de París, de septiembre de 1969: *Ya no es posible, en un momento en el que la evolución del mundo es rápida, considerar los ritos como definitivamente fijados. Son llamados a ser revisados regularmente bajo la autoridad del Papa y de los obispos y con el concurso del pueblo cristiano, para significar mejor en un tiempo dado la realidad inmutable del don divino.*

[24] En un importante artículo de *Esprit et Vie*, 1977, p. 248, el benedictino GUY-MARIE

La objetividad de la liturgia (encubrimiento del Objeto absoluto) debe ceder ante el valor del sujeto humano que quiere expresarse. *Sacrosanctum Concilium* 21 distingue la parte mutable de la liturgia de su parte inmutable, sin definir sin embargo cuál sea ésta.

Realmente no se ve dónde puede colocarse la inmutabilidad si hasta se cambian las palabras de la Consagración. Evidentemente, siempre se cambió de facto la parte mutable de los ritos en el curso de los siglos cristianos; pero prudente, moderada, y sabiamente. La reforma habría encontrado sin duda muchas partes anticuadas y disonantes de los tiempos que merecían cambiarse. Me refiero por ejemplo al calendario de las Cuatro Témporas, inaplicable ahora para una Iglesia dilatada a países que conocen sólo dos estaciones; o las oraciones *pro Christianissimo Imperatore* en el oficio de Viernes Santo. Se debía sin duda suprimir (y fue suprimido) el juramento que en el rito de la consagración episcopal debía prestar el nuevo obispo, de no matar ni conspirar para matar al Papa. Sin embargo, una cosa es cambiar los ritos para acomodarlos a condiciones objetivas manifiestamente diferentes [25] y otra establecer como principio que los ritos se deban acomodar a la psicología, las costumbres, o el genio de las naciones e incluso de los individuos. El principio de la creatividad es consecuencia del falso supuesto de que la liturgia debe expresar los sentimientos de los fieles y ser producida por ellos; por el contrario, lo que ella expresa es la realidad del misterio, y es una acción de Cristo.

Hay aquí una implícita disolución de la liturgia en la poesía. La creatividad (que no es ni siquiera un principio en estética, pues en el fondo de las invenciones del arte hay algo de increado, o más bien de increable) es admitida y promovida por la nueva liturgia. Ante todo, ya casi no hay normas imperativas, y en muchísimos puntos se le propone al celebrante una diversidad de palabras o de actos entre los que escoger *ad libitum*. Ya no son posibles infracciones, porque la creación excluye condiciones y límites.

Esta posibilidad de elegir hace que cada celebrante retoque, añada y omita, creando las formas más adaptadas a su propia personalidad: como si se tratase de expresarse a sí mismo más que de adorar, o de dar forma al misterio más que de conformarse a él. De aquí la enorme multiplicidad de celebraciones de una Misa que debería, sin embargo, reconocerse única bajo todos los cielos del orbe católico. En el momento de la reforma en 1969 fue

---

OURY constata que muchas revistas litúrgicas consideran superadas las preces del nuevo Misal y que por tanto no dudan en proponer para todas las fiestas del año litúrgico nuevos formularios *más adaptados*, y por lo tanto cada sacerdote se arroga el derecho a hacer lo mismo con su propia creatividad.

[25] El Concilio, en *Sacrosanctum Concilium* 21, prescribía una revisión, y no que se rehiciesen los ritos.

publicada la edición típica del Misal romano a la cual se debían conformar las traducciones en lengua moderna, que debían además ser aprobadas por la Santa Sede.

Pero el principio de la expresividad ha quitado todo valor a la edición típica. En OR, 20 de octubre de 1982, en un artículo conmemorativo del vigésimo aniversario del Concilio, un liturgista benedictino deplora que *a menudo nos hemos contentado con una simple traducción de los textos romanos*, cuando *es necesaria la elaboración progresiva de un lenguaje litúrgico y de una eucología compuesta directamente en la lengua nacional*. Esta variedad disonante responde a la variedad de los espíritus nacionales y de las culturas que se quieren expresar, pero es también efecto del carácter opcional de las rúbricas mismas [26] de la inventiva personal de cada celebrante o finalmente de la transferencia de la autoridad en el campo litúrgico desde la Sede Apostólica a las Conferencias Episcopales y a los obispos individuales. Este paso de la liturgia como forma estable de drama sagrado a la liturgia como drama poético nacido del arte inventivo de los individuos es una de las innovaciones más visibles de la reforma, y una de las más lamentadas.

Se benefició de la desistencia de la autoridad mencionada en §§6.8 y 6.14. El principio de creatividad elide totalmente el valor de las rúbricas, siguiendo el espíritu de independencia (respecto al misterio, que *in aeternum stat*) y el rechazo de las esencias, y transformando lo sagrado y trascendente en lo poético e inmanente al hombre.

El principio de la creatividad, destinado a una liturgia *más viva y participativa*, produce dos efectos.

Primero, transforma la acción sagrada en drama teatral.

Segundo, transforma en privada la acción del celebrante (la cual tiene siempre sin embargo un carácter público y social, incluso cuando se hace en solitario); de este modo impide el consenso y la armonía de quienes participan en el culto, que deberían hacerse *uno sensu ideoque una voce*.

38.11. Paso de lo sagrado a lo teatral

Por espíritu de denigración se dijo que la Misa antigua era un espectáculo de sacerdotes ante los ojos de un pueblo mudo e inerte. Pero la acusación es temeraria e infundada. La nueva liturgia se ha convertido sin embargo en espectáculo escénico no sólo de facto, sino incluso doctrinalmente. El OR del 15 de marzo de 1974, en una página especial bajo el título *Por un nuevo*

[26] En el *Rito della Messa* de la Conferencia Episcopal italiana, que contiene sólo el *commune* del rito, en 6 puntos son dadas 3 opciones y en 9 puntos, 2. El cálculo matemático prueba que resulta un número enorme de Misas distintas.

estilo de celebración, confiesa la teatralidad sustancial a la cual debe convertirse la liturgia. *Celebrar la Misa se ha convertido ahora en un arte que supone desniveles de acentos y tonos, de puntuación, pausas, reposos y reanudaciones, crecimientos y disminuciones como en una sinfonía.*

Pero todas estas modulaciones existían ya en el rito antiguo, que preveía partes para cantar, para hablar, para decir *elata voce*, *submissa voce* o *secrete*, y tonos comunes, solemnes y solemnísimos.

La diferencia no consiste en la falta en el antiguo de esos *desniveles*, sino en que aquéllos estaban fijados, prescritos, regulados según el carácter sacro y objetivo del rito, mientras ahora son abandonados a la inventiva *dionisíaca* del celebrante principal y de la masa concelebrante. *Del celebrante hácelo-todo del Misal anterior se debe pasar a la figura del celebrante-director que sabe hacer viva la acción litúrgica* [27] .

Además de ser injuriosas, hay en estas palabras una singular falta de lógica. El celebrante del rito antiguo no lo hace él todo (como pretende el artículo), sino que es ayudado por el monaguillo, y sobre todo no puede decir ni hacer ni más ni menos de lo prescrito imperativamente en las rúbricas: sin embargo aquí es llamado celebrante *hácelo-todo*. Al contrario, el rito nuevo, en el cual el celebrante hace verdaderamente todo lo que su inventiva excogita o improvisa sin regla ni límite ni discreción de medios (concurriendo también el pueblo irregularmente con su propia inventiva), es indicado aquí como el ideal del nuevo estilo litúrgico. A causa de la inventividad, resulta difícil la coincidencia exacta de dos celebraciones; y especialmente en ocasiones solemnes, es toda la comunidad quien prepara los gestos, la música y las lecturas litúrgicas, en vez de extraerlas de los libros oficiales. Se recomienda al sacerdote *aprovechar todos los resortes instrumentales para hacerse aceptar como líderes capaces de crear contactos.*

La objetividad del misterio y la eficacia inherente a él son totalmente pasadas por alto, para reducir la liturgia a la impresión psicológica (más bien mecánicamente psicológica) de un mimo o de una *commedia dell arte.*

Según el OR del 7 de octubre de 1978, *los intentos de reforma están todavía en los primeros pasos. Un simple contacto con ciertas liturgias vivas celebradas en alguna iglesia africana o hispanoamericana podría sacudirnos de nuestro entumecimiento senil.*

Además, el arzobispo Magrassi, presidente de la comisión de la Conferencia Episcopal Italiana que prepara la revisión del misal, en una entrevista al periódico *Il regno*, 15 de septiembre de 1981, deplora el estancamiento

[27] Será por consiguiente un pésimo celebrante quien no tenga la habilidad de director, y el rito ya no dependerá de lo sagrado objetivo que se opera, sino de la eficacia de lo subjetivo que se inventa.

de la liturgia, reacia a adoptar el principio de la creatividad, y escribe que *si la liturgia es expresión de un pueblo que manifiesta su sentido religioso, entonces se abre ante nosotros una liturgia que tiene vastísimos espacios de creatividad.*

La Misa se convierte por consiguiente en un espectáculo *del que se hace cargo*, como dicen los obispos franceses [28] , todo el pueblo de Dios. Se acomoda a los tiempos y a las personas, expresa las emociones humanas, adopta la lectura de diarios y novelas, y lleva al culto todas las costumbres del mundo (lo vivido, lo cotidiano), desarrollándose todo bajo una dirección. La acomodación adulatoria a las personas (idear un rito nuevo *ad personam* es ya adulación) se ve, por ejemplo, en la Misa celebrada en Poigny-Foréts para Giscard d'Estaing y Aldo Moro durante la cumbre de Ramboullet en abril de 1971. Habiendo juzgado el párroco que el Evangelio y la Epístola de aquel domingo no convenían a aquellos personajes y habrían podido contrariarles, eligió otras lecturas. Fue también un signo de reverencia ante los poderosos del mundo. La novedad que se estaba instaurando quedó mucho más claramente significada en la Misa de la televisión francesa del 20 de febrero de 1972, ya sea por haber sido celebrada bajo la responsabilidad de la Conferencia Episcopal, ya por haber sido seguida por varios millones de fieles.

No había altar, sino cinco mesas; los celebrantes no tenían ninguna de las vestimentas prescritas por la *Institutio generalis* en el n. 297 y ss.; eran distintas del texto tópico las oraciones de apertura, sustituidas por otras inventadas; antes de la invocación (Kyrie) varios asistentes tomaron la palabra para dar a conocer a la asamblea sus pensamientos personales; no se recitó el Credo; las palabras del ofertorio eran inventadas; el Canon (que fue el II) fue embutido entre cantos y textos inventados; antes del *Pater*, uno de los asistentes pronunció una admonición sobre la situación en Irlanda; a la Comunión, un hombre y una mujer fueron a la mesa de los sacerdotes, cogieron un plato con las formas y comulgaron por sí mismos, y después pasaron el plato a los otros fieles, que lo hicieron igualmente, luego bajo las especies del vino, y pasaron la copa a los otros. Estas Misas de creatividad son ahora habituales en el orbe católico, diversificando la liturgia no por naciones, sino por diócesis, por parroquias e incluso por iglesias de la misma parroquia [29] .

Se hace la elevación con la patena (anulando la ostensión); se elevan simultáneamente la Hostia y el Cáliz; se muestran con los brazos abiertos; se

[28]La perpetua mutación de la liturgia es exaltada como un valor por los obispos de Francia en el *Missel des dimanches* 1983, *porque cada año, y ésa es la gozosa libertad de los cristianos, todo es siempre nuevo.*

[29]Entre mis cartas dispongo de algunos centenares de testimonios recogidos en Suiza e Italia. Ya se ve cuánto se ha observado la norma de *Sacrosanctum Concilium* 23, según la cual se deben evitar diferencias notables entre los ritos de regiones diversas.

enseña la Hostia ya partida; se interpolan los textos a voluntad; se inventan nuevas preces eucarísticas [30] ; se introducen lecturas de periódicos y de autores profanos en lugar de la Escritura (según la propuesta del Sínodo suizo de 1972); se omiten partes enteras del rito, sobre todo el Credo; se adopta cualquier indumentaria; se excluye toda luz; se consagra con pan de mesa (y por tanto inválidamente) en vez de ácimo y con un vino o licor cualquiera; se usan platos y vasos en vez de patena y cáliz; el sacerdote consagra en el altar el pan eucarístico, sostenido en sus propias manos por cada uno de los participantes.

Y no hablemos de las danzas, los mimos, las músicas percusivas, y en suma de toda la emancipación de las normas, raras veces reprobada o reprimida por los obispos [31] . De la irreverencia al Santísimo hemos hablado ya en el §37.6.

38.12. Paso de lo público a lo privado

Descendiendo de lo sacro a lo poético, la liturgia cae también de lo comunitario a lo privado; y resulta curioso que la reforma, nacida para resaltar mejor los valores comunitarios, conceda luego tanto al principio del individualismo creativo antitético a ellos. Lo sagrado conduce por sí mismo a lo universal y a la subordinación del individuo a Dios y a la comunidad de comunión con Dios; al contrario, la creatividad agudiza el sentimiento individual y da carácter privado a la acción litúrgica.

Cuando el celebrante crea una palabra o un gesto nuevo que no está en los libros litúrgicos, se separa de la Iglesia (si es que no se le opone); y si reza, su oración tiene carácter privado, como privado es el mérito de la oración.

No se puede decir que actúe *in persona Christi* en el sentido estricto entendido por la liturgia, sino si acaso solamente en sentido lato: en cuanto, supuesto que esté en gracia, su oración reviste un valor sobrenatural cristiforme. Y si la liturgia desciende a lo privado, no resulta impedido un consenso cualquiera, sino el consenso litúrgico, posible solamente si la celebración es celebración de Cristo mismo y de su Iglesia, y no simplemente de un individuo.

---

[30]En Francia se editaron libros con esas nuevas preces. Ver por ejemplo *Ala recherche de priéres eucharistiques pour notre temps* de AA.VV., París 1976. Como se desprende del título, lo que la Iglesia ha encontrado y fijado no está encontrado ni fijado, sino que debe aún encontrarse

[31]Un compendio de las indecencias extraídas de la inventiva personal está publicado por JEAN-CHARLES DIDIER en *Esprit et Vie*, 1975, pp. II y ss., compendio tanto más digno de atención cuanto que la revista es en general favorable a la reforma.

Max Picard, el escritor que glosó tan altamente los valores-en-sí y la objetividad, me exaltaba en una conversación en 1942 la objetividad absoluta de lo sagrado; hacía notar justamente cómo el sacerdote celebrante debe perderse en la objetividad del rito, haciendo inadvertible su individualidad.

Añadía pintorescamente que la Misa se celebraría incluso por sí misma: las campanas sonarían por sí mismas, y la Hostia se elevaría espontáneamente. La objetividad de lo sagrado es diametralmente opuesta a la liturgia *viva* que persigue la reforma (considerando vida la vivacidad, el movimiento y la variación). Vivir es al contrario durar en la identidad, suceder, conservarse en la sucesión, como hemos mostrado tratando del movilismo en §§17.1-17.6 [32] .

38.13. Biblia y liturgia

Bastante relevante es la variación acaecida en la relación entre Biblia y liturgia, siguiendo *Sacrosanctum Concilium* 35 y 51: *In celebrationibus sacras abundantior, varior et aptior lectio Sacrae Scripturae instauretur*, es decir: establézcase en las celebraciones sacras una lectura de la Biblia más amplia, más variada y más adaptada.

La variación, por un lado y en línea doctrinal, invierte la orientación hasta entonces mantenida por la Iglesia y sancionada por Pío VI contra el sínodo de Pistoya; y por otro y en línea de praxis pastoral y litúrgica, modifica los criterios mantenidos durante siglos.

La Iglesia fundó sobre la explicación de la Escritura la predicación al pueblo, y así lo ordenó el Concilio de Trento [33] .

No solamente los sermones de los Padres antiguos (Agustín explicó a la plebe púnica todo el salterio), sino también la oratoria sagrada moderna desde Segneri a Bartoli, de Bossuet a Massillon y a los grandes predicadores de NotreDame, está fundada o bien expresamente en la exposición de un

[32] La reforma fue exaltada en términos exorbitantes en muchos escritos por el padre BUGNINI, su principal autor; pero especialmente en la declaración recogida en *Carrefour*, 22 de octubre de 1969, de que el nuevo Misal *tiene una riqueza más grande de todo lo que se ha visto en veinte siglos*. Y en *Notitiae*, órgano del Consejo para la reforma litúrgica, 1969, p. 295: *Ninguna sombra por consiguiente (en la reforma), sólo un mar de luces.* Estas palabras no parecen signo de salud mental ni en cuestión de liturgia ni en cuestión de diplomacia.

[33] A este propósito debe notarse un hecho que atestigua la general decadencia intelectual del clero: me refiero al abandono de la costumbre de pronunciar la predicación, contenida en la memoria, prefiriendo al contrario leerla. Así, en la Misa moderna ya no hay lecturas y luego homilía, sino sólo lecturas. Ver *Piccola apología della memoria*, en ROMANO AMERIO, *I giorni e le voci*, Locarno 1980, p. 60.

texto bíblico, o bien (si el tema no es una perícopa del Evangelio) en un desarrollo homilético continuo a base de citas bíblicas, que los predicadores, incluso predicando en lengua vulgar, siempre hacían en el latín de la Vulgata traduciéndolo después a lengua vulgar. La disciplina de la Iglesia en esta materia se apoya sobre una cualidad innegable de la Biblia. La Biblia es un libro difícil y contiene y celebra hechos que exigen muchos conocimientos para ser reconocidos en su significado moral, y que llegan a ser escandalosos para el común de los hombres.

Tales son los pasajes sobre la meretriz de Oseas, Oolla y Ooliba en Ezequiel, la gesta traicionera de Judit, el incesto de Tamar, el adulterio de David, o los exterminios de los herem.

El genio satírico de Voltaire tuvo su ápice en la *Instruction du gardien des capucins de Raguse á frére Pediculosus partant pour la Teirre Sainte*. La burla es muy atroz, la ironía desbordante y fantástica: hiere no tanto a la Sagrada Escritura como al uso imprudente, vulgar y presuntamente educativo, que se quería hacer y al cual la Iglesia se negaba. El célebre agnóstico aporta con su pequeña obra maestra blasfema un sufragio importante a la disciplina restricitiva de la Iglesia sobre la lectura de la Biblia.

Que la Biblia sea difícil por razones filológicas, históricas y morales, puede probarse abriendo un libro cualquiera, y lo atestigua la Biblia misma. En Ecl. 1, 8, se anuncia la dificultad general del lenguaje: *Cunctae res difficiles; non potest eas homo explicare sermone* (Todas las cosas son afanes, más de cuanto se puede decir). Pero II Pedr. 3, 16 afirma en particular la dificultad de algunos pasajes de San Pablo y en general de toda la Biblia, siempre posibles de falsear: *in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant sicut et caeteras Scripturas* (en las cuales hay algunos pasajes difíciles de entender, que los ignorantes y superficiales deforman, como lo hacen, por lo demás, con las otras Escrituras, para su propia ruina). Por otra parte, la prueba perentoria de que la Escritura es difícil y no universalmente divulgable la proporciona paradójicamente la misma reforma actual. Ha hecho en los textos bíblicos lo que hicieron los clásicos latinos en las ediciones expurgadas *ad usum Delphini*, y que jamás se había osado llevar a cabo con el texto sagrado.

La reforma ha separado de los Salmos llamados imprecatorios los versículos que parecían incompatibles con la visión irenista del Concilio, mutilando el texto sagrado y sustrayéndolo furtivamente al conocimiento de clérigos y laicos.

Ha expulsado además de la Misa versículos enteros de los textos del Evangelio en 22 puntos que tocan al juicio final, la condena del mundo, y el pecado

[34] .

A causa de las dificultades lingüísticas e históricas, de la multiplicidad de los significados (objeto del razonamiento teológico), y del principio católico de que la Iglesia posee las Escrituras y, a diferencia de la Sinagoga, también el sentido de las Escrituras, la disciplina de la Iglesia prescribió que la Biblia fuese entregada al pueblo de Dios por mediación del sacerdocio; que se discerniesen las partes que debían divulgarse de aquéllas que podían reservarse; que, en general, el conocimiento del texto sagrado tuviese lugar solamente a través de la liturgia, la catequesis y la homilética; que por texto oficial y auténtico fuese tenida sólo la Vulgata, y sobre ella se basasen las traducciones; y finalmente, que éstas fuesen todas autorizadas y acompañadas de notas interpretativas según el sentir de la Iglesia. Esta disciplina ha sido variada; en parte por la nueva dirección imprimida por el Concilio a la liturgia, y en parte por la sucesiva infracción de las normas conciliares. El Concilio superó los decretos antijansenistas y las prescripciones de Pío VI. Contra la popularización protestante y jansenista de la Escritura Pío VI establecía que la lectura de la Biblia no es necesaria ni conveniente a todos (DENZINGER, 1507 y 1429).

Por el contrario, el Concilio, en *Dei Verbum* 25, recomienda encarecidamente a todos los fieles la frecuente lectura de la Biblia. La Iglesia prescribía que las versiones fuesen autorizadas por la Santa Sede y acompañadas de glosas explicativas según la mente de la Iglesia, para que en medio del oleaje del pensamiento histórico y contra las interpretaciones privadas quedase fijada la inalterable verdad de fe (DENZINGER, 1603).

El Concilio, por el contrario, aunque conserva la obligación de las glosas, confía a los obispos la vigilancia sobre las versiones. De aquí procede una multitud de traducciones, a veces conformes con el sentido auténtico y bien fundadas filológicamente, a menudo sin embargo viciadas de incertidumbre, tendencias heterodoxas o imprecisiones lingüísticas.

Se verificó un fenómeno análogo al de los primeros tiempos cristianos, cuando según San Agustín circulaban innumerables traducciones: cualquier fiel que creyese conocer un poco de griego y latín se ponía a traducir (*De doctrina christiana* II, 6, 8). Pero aquéllas eran traducciones parciales sugeridas por el fervor personal y a la medida de éste.

Aquí sin embargo se trata a menudo de traducciones completas, llevadas a cabo por organismos a veces mixtos de católicos y no católicos, frecuentemente desprovistas de glosas, y no siempre con aprobación eclesiástica.

---

[34] Ver el estudio de R. KASCHEWSKY en *Una voce Korrespondenz*, 1982, n. 2-3.

38.14. Exceso y diformidad de la neovulgata

La exigencia formulada por el Concilio dio lugar a una útil revisión general de la Vulgata, iniciada ya por Pío XI con la fundación del monasterio de San Jerónimo de Urbe, dedicado precisamente a tal obra. Pero la diversificada multitud de sucesivas versiones, con o sin aprobación eclesiástica, produjo una confusión y una dispersión antes desconocida.

Han cambiado las denominaciones tradicionales de algunos libros (*Qoélet* en vez de *Eclesiastés*, *Siracide* en vez de *Eclesiástico*, etc.); las lecciones bíblicas de la Misa han sido ampliadas hasta exigir para su desenvolvimiento completo tres ciclos anuales; las admoniciones, las instrucciones, los preludios y los comentarios interpuestos a los textos litúrgicos se multiplican desmedidamente contra la expresa norma de *Sacrosanctum Concilium* 34; y en contra de las prescripciones, se leen *in capite* los nombres de sus autores; las partes oficiales con las que reza la Iglesia están mezcladas con reflexiones privadas, con opiniones meteóricas, con citas de autores profanos antiguos y modernos y con las efusiones sociales de los compiladores. El Misal antiguo se presentaba con caracteres de belleza y sobriedad y cabía todo en un volumen manejable, o en ediciones de bolsillo manejabilísimas.

El Misal moderno, desmesuradamente engordado con lo sagrado y con lo inventivo y heterogéneo como una satura latina, se presenta como una obra semieclesiástica colectiva distribuida en varios volúmenes (entre parte festiva y ferial, un conjunto de cuatro mil páginas).

El propósito de desarrollar para el pueblo de Dios durante el oficio divino la mayor parte posible del tesoro bíblico incurre en un inconveniente grave: ofende a la pedagogía de la memoria.

Con el antiguo rito, en el curso de un año el pueblo oía en los días festivos un cierto número de perícopas de los Evangelios (algunos en verdad aporéticos, como la del siervo infiel). Entonces el retorno anual, con la anexa memoria de la homilía, acababa por imprimir en el espíritu de los fieles una profunda huella de la enseñanza del Divino Maestro.

La renovación de una misma impresión es el factor principal de la memoria. Con el nuevo leccionario, en el cual las mismas cosas retornan sólo después de tres años, éstas no pueden retenerse, y el conocimiento de la Biblia es casi nulo; no existe conocimiento en el hombre si no hay memoria. El pueblo de Dios, que conocía de memoria salmos, himnos, secuencias y preces litúrgicas, y las asimilaba (a veces estropeándolas) a su propio lenguaje, hoy no conoce casi nada, aparte de las pocas partes fijas de la Misa.

Haber violado la regla de la pedagogía y de la psicología de la memoria hace que el conocimiento de las fórmulas litúrgicas y de la Biblia, que se quería ampliar, por el contrario se haya restringido.

Pero además del exceso material, hay en los nuevos libros litúrgicos discrepancias de interpretación. Daré un ejemplo. La segunda lectura de la Misa de Pascua está constituída por un pasaje de I Cor. 5, 7: *kai gar to pascha hemon etuthe Christos* que significa: *porque ya nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolada.* Pero los nuevos misales traducen: *Nuestra Pascua es el Cristo inmolado*, o bien *Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado*; y en la misma Misa en el canto de comunión: *Cristo, nuestra Pascua, es inmolado.* Todas estas versiones dejan escapar el valor predicativo del vocablo *to pascha* en esa construcción. No es posible, en un libro como éste, perseguir todas las versiones insostenibles, cuya abundancia, por decirlo con el poeta, se asemeja a las arenas de la playa y las olas del mar.

38.15. Altar y mesa en la reforma litúrgica

Las mutaciones acaecidas en la estructura y en el lugar del altar como consecuencia de la reforma litúrgica demuestran las variaciones acaecidas en la mentalidad eclesial, sean conscientes o inconscientes.

Como hemos señalado muchas veces, las ideas se mueven según una mecánica interna propia e inevitable.

Una primera idea que anduvo descarriada es la del altar como base compacta, elevada y excelsa sobre la cual inmolar el sacrificio. El altar simbolizaba el *monte de Yahvé* (en el monte de Yahvé se verá), sobre el que Abraham de disponía a sacrificar a su hijo en obediencia al Señor, y representaba también la altura del Calvario del hombre-Dios. Al altar estaba conectada la idea de la estabilidad, eternidad y excelsitud del Numen. Del mismo modo, en Homero, al tálamo de Ulises, trabajado dentro de la cepa viva de un olivo, estaba conectada la idea de la perpetuidad de las bodas. El altar estaba *in excelsis*, era el sitio del sacrificio y llevaba los signos de la inmutabilidad de Dios. Y puesto que era el lugar de la Eucaristía, le correspondía la posición más digna, más eminente y más visible de todo el templo.

Sé bien que la estructura y el sitio del altar variaron a lo largo de los siglos, y que la actual disposición procede sustancialmente de Trento; pero no creo que solamente por probarse la preexistencia en la Iglesia de una opinión o una costumbre sucesivamente caducadas haya motivo para retornar a aquella modalidad ya pasada. Para resucitar una forma antiguamente existente es necesario que ésta, al ser resucitada, realice más completamente que las actuales el sentido de la fe y las creencias de la Iglesia. De hecho muchas formas de vida en la Iglesia histórica representan un grado inferior de ese conocimiento de la fe y de ese *sensus Christi* que se desarrolla progresivamente en la Iglesia. Volver a ellas implicaría un paso retrógrado. Basta

pensar en el culto y los dogmas marianos, en la conciencia misma del dogma trinitario, o en general en la superioridad actual de conocimientos sobre la verdad revelada en relación al pasado de la Iglesia (§37.5). Ahora bien, la perfecta comprensión del dogma eucarístico y la necesidad de venerar, adorar y custodiar con sumo cuidado el Sacramento está ciertamente menos presente en la reforma conciliar.

En primer lugar se ha perdido la idea de la elevación del altar: habiendo prevalecido el significado asambleario de la Misa sobre su carácter sacrificial, la grácil, sencilla y móvil mesa ha eliminado el compacto, monumental, e inmóvil altar.

Éste es abatido (si las autoridades civiles no lo defienden por razones artísticas), separado de la mesa, y reducido a frontal; o bien conservado, pero anulado funcionalmente detrás del nuevo. En segundo lugar, en vez de en un sitio elevado y dominante, el altar es colocado en el fondo del templo y dominado (como en un teatro es dominada la escena) por las gradas del patio destinado al pueblo. En tercer lugar, el Sacramento (otrora conservado en un tabernáculo sobre el altar) ha perdido el sitio central, el más digno, y es colocado al lado de la mesa o en una capilla secundaria no inmediatamente reconocible; o bien se lo deja en el tabernáculo central antiguo, que viene ahora a encontrarse a espaldas del celebrante.

38.16. El altar cara al pueblo

El altar cara al pueblo es la variación más importante ocurrida después del Concilio. La reforma misma lo declaraba *no indispensable*, y ordenaba la conservación del altar primitivo cuando razones históricas, artísticas o religiosas lo aconsejasen; finalmente prohibía la constitución de dos altares, uno delante del otro, en un mismo presbiterio [35] .

Sin embargo en casi todas partes donde no lo impidió la autoridad civil, se demolieron los antiguos altares o cuando menos se duplicaron en el mismo presbiterio, plantando la mesa para poder celebrar cara al pueblo.

El altar versus populum estaba admitido por la liturgia incluso antes de la reforma, pero al parecer subordinado a la orientación del edificio, ya que las rúbricas dicen: *Si altare sit ad orientem versus populum.* Pero la posición

[35]Ver la carta del presidente del Consilium LERCARO, 30 de junio 1965, en el volumen *Orientamenti dellárte sacra dogo il Vaticano II*, editado por la Comisión central para el arte sagrado en Italia, Ed. Minerva Italica, 1969. Sobre la prohibición de duplicar el altar en un mismo presbiterio, ver la respuesta de la Congregación para el Culto Divino, 19 de febrero de 1972, publicada en la *Rivista* de la archidiócesis de Génova, y por mí en *Colloqui di S. Silvestro*, Lugano 1974, p. 258. Allí se establece que los altares adjuntos deben ser abolidos. Es evidente por el contrario cómo en todas partes se los hace nuevos.

del celebrante debe respetar la preeminencia absoluta del Sacramento, tanto si la asamblea se reúne en torno al sacerdote como fue antiguamente (y es recordado todavía por el término *omnium circunstantium* del canon), como si el pueblo de Dios se agolpa detrás o delante.

El altar cara al pueblo presenta graves inconvenientes. Si está plantado delante del altar antiguo (como a menudo sucede), que contiene el tabernáculo, es un agravio que el celebrante le dé la espalda al Sacramento para volver la cara al pueblo. Se verifica entonces la *abominación* execrada en Ez. 8, 16, cuando los sacerdotes sacrifican dando la espalda al *Sancta Sanctorum*.

El agravio aparece más manifiesto si se tiene en cuenta que en la Ley Antigua se trataba de un *Sancta Sanctorum* prefigurado, y aquí del Santísimo real.

Y más aún si se recuerda que para no volver la espalda al Santísimo los púlpitos se construían en el lateral de la nave; y durante la exposición del Santísimo, mientras se predicaba, el ostensorio era velado, considerándose irreverencia simplemente estar en presencia del Sacramento sin prestarle atención.

Pero prescindiendo de la irreverencia al Sacramento, una celebración *versus populum* padece otros inconvenientes.

Los espacios en los cuales nos movemos son también espacios de emociones y de valores, porque el espacio universal base de todos los entes corpóreos no sólo está diferenciado por sus términos físicos, sino por significados metafísicos que fundamentan su simbolismo (que a su vez constituye la cara inteligible de lo sagrado).

Lo de delante, por ejemplo, es esperanza, y lo de detrás, sospecha; la derecha favor, la izquierda desventura; lo alto es lo divino, lo bajo es el mal; lo derecho es la verdad, lo oblicuo es la incertidumbre, etc. Así, en la liturgia, posiciones y disposiciones, tanto de los objetos como de las personas, tienen significados profundos que pueden convenir o no a la realidad de lo sagrado. Que el sacerdote vuelva la cara hacia el pueblo y el pueblo hacia el sacerdote crea una situación totalmente distinta respecto a cuando ambos tenían la misma orientación.

La celebración cara al pueblo rompe la unanimidad de la asamblea. En el rito preconciliar de la Misa sacerdote y fieles están todos juntos vueltos hacia Dios, que está delante y por encima de todos. Están en disposición jerárquica y tienen una visión teotrópica. En la nueva Misa *á l'envers* (como decía Claudel), la asamblea y el sacerdote se vuelven hacia el hombre y hacia el rostro del hombre.

Se corrompe así la unanimidad de la Iglesia, porque el Dios hacia el que se vuelve el pueblo está, por así decirlo, al revés de aquél hacia el que se vuelve el sacerdote.

La derecha del sacerdote es la izquierda del pueblo. El celebrante está en presencia de un Dios al cual el pueblo vuelve la espalda, y al revés, el pueblo está en presencia de un Dios al cual vuelve la espalda el celebrante.

Ciertamente se puede prescindir de esta figuración y centrar los pensamientos en la Hostia del sacrificio; pero la piedad natural humana procede por figuraciones e imagina personas.

Se corrompe la unanimidad de la Iglesia, que no consiste en la consideración recíproca de sus miembros, sino en mirar a Dios todos juntos. Se reduce la Iglesia a comunidad de concentración, cuando en realidad es comunidad de proyección hacia un único punto trascendente.

38.17. La nueva arquitectura sagrada

También la nueva arquitectura sacra (con poca imaginación, en verdad) está marcada por la idea de que lo sagrado consiste solamente en lo sagrado del hombre y lo sagrado para el hombre, habiéndose perdido el sentimiento de lo sagrado en sí.

La funcionalidad, convertida en principio de la arquitectura moderna y auténtico «fundamento» de la construcción, domina también los edificios sagrados, concebidos con vistas a la utilidad del hombre: religiosa, sin duda, pero también a la utilidad de géneros distintos; por lo cual la Iglesia llamada polivalente sirve como lugar de asambleas profanas, sala de conciertos, refugio de huelguistas, etc.

Aquí se pierden dos valores: el de lo sagrado (lo separado por excelencia) y el de la adoración. Lo sagrado, según la nueva arquitectura, está difuso en todo lo real, y por tanto el límite que lo circunscribe en las iglesias debe desaparecer. La nueva catedral de Taranto de Luigi Nervi, considerada una obra maestra, es totalmente contraria a los conceptos dogmáticos. Según el esquema antiguo, el altar está en alto (y si es posible también está en un alto la iglesia, que es simbólicamente un monte) y el pueblo alza la vista a él. En Taranto el altar está en lo profundo en vez de en la cima, como si Dios estuviese en el fondo y el hombre en la cumbre.

Contrariamente a la idea sagrada de lo concluido, la bóveda está rasgada hacia el cielo para significar (dice el autor) que también el espacio externo es sagrado [36] .

Y así se destruye lo sagrado en general y lo sagrado peculiar del cristianismo, que es la Eucaristía.

[36] La expansión de lo sagrado produce su aniquilación, al igual que el panteísmo es un ateísmo virtual. Un gran maestro del arte moderno, interrogado sobre qué es lo sagrado, respondió: *todo es sagrado* (GIACOMO MANZU, en OR, 23 de noviembre de 1978).

Finalmente, el altar del sacramento es lateral y totalmente igual al de los Santos, e incluso al de los caídos en la guerra [37] .

A Pablo VI se le presentó el modelo de la nueva iglesia de Tagba, carente de paredes, totalmente abierta hacia la sagrada naturaleza que irrumpe con su belleza (OR, 10 junio 1968).

San Carlino al Morti fue una iglesia del lazareto milanés totalmente abierta a los lados para que los apestados pudiesen desde sus cuartos seguir la Misa; pero no implicaba ciertamente la filosofía de la nueva arquitectura, que eclipsa la idea de lo sagrado, que es la idea del *templum*, del «espacio sagrado», del umbral, del limen; idea reforzada, como pronto diremos, por la de la presencia eucarística.

También aquí con la expansión de lo sagrado fuera de lo sagrado se consuma la destrucción de las esencias en el intento de ver todo en todo y de hacer todo de todo [38] .

La tendencia a transfundir la realidad sagrada fuera del espacio sacro, como si no se cayese en contradicción hablando de algo sacro que no esté separado, hace incurrir al catolicismo en una dificultad peculiar a causa del dogma eucarístico. Además de la presencia ubicua inherente a la divina naturaleza, según el dogma existe otra especialísima presencia de Dios en los lugares consagrados.

Esa presencia está ligada a la presencia sacramental del cuerpo del hombre-Dios, quien solamente mediante el cuerpo, pasible o glorioso, entra en el espacio y en el tiempo de la criatura deviniente. No se introduce en ellos en el modo llamado por los teólogos definitivo o circunscriptivo (Summa theol. II1, q, 76, a. 5), sino que se manifiesta en un modo real, de modo que el Santísimo está en este espacio y no en este otro [39] .

La Eucaristía es lo sagrado esencial de donde fluye y a lo que se refiere todo espacio sagrado, tiempo sagrado, persona sagrada, o acto sagrado. Solamente por la Eucaristía es posible una localización de lo divino. Si se prescinde de tal creencia, encerrar al ser divino dentro de paredes es algo incompatible con la exacta noción de la Divina Majestad, y que tiende a la superstición.

---

[37]No obstante el envilecimiento universal del altar, sustituido por la mesa, por el habitual eufemismo se llega a escribir que es un mérito de la reforma litúrgica *el enaltecimiento del valor del altar, de su simbolismo e incluso de su misterio* (*Esprit et Vie*, 1983, p. 457).

[38]Debe también señalarse la innovación ocurrida en la construcción del via crucis. Los arquitectos contemporáneos, impulsados por el deseo de apartarse de la tradición, alinean casi contiguas, en un espacio de dos o tres metros, todas las estaciones; de modo que, sin moverse de una a otra, el devoto se encuentra al lado de todas. Ya no es un *via crucis*, sino una *statio crucis*. Caminar se ha convertido en estar. También aquí se da un caso de violación de las esencias.

[39]Teresa Neumann discernía, al pasar con el carruaje, las iglesias católicas (con Santísimo) de las evangélicas (sin Él).

Entonces la lógica llevará a contemplar el templo solamente como el lugar donde los hombres realizan sus operaciones de culto, y no como la sede de lo sagrado esencial, de donde procede toda santificación.

La sobre valoración de lo funcional lleva a una disminución de lo sagrado. La iglesia es ciertamente también el lugar donde los fieles se reúnen a rezar y participan de la liturgia, pero es lugar sagrado independientemente de tal función, porque como toda creación del arte religioso, el edificio sagrado subsiste en sí antes de toda intencionalidad y funcionalidad pragmática. Y a la arquitectura sagrada se aplican las palabras de Luc. 19, 40: *si hic tacuerint, lapides clamabunt* (si estas gentes se callan, las piedras se pondrán a gritar), a la cuales se asemejan las de Rouault, para quien las iglesias deberían ser *maisons priantes* no casas donde vengan los hombres a rezar, sino casas que rezan por sí mismas.

Tal fue el carácter del arte medieval, cuando el artista escondía en lugares excelsos de agujas sin bautismo de luz formas de belleza que nadie veía, pero que cantaban por sí mismas la gloria divina para la cual el artista las había hecho (olvidando y anulándose a sí mismo en el anonimato, para que sólo el nombre de Dios fuese celebrado).

38.18. Resumen sobre la reforma litúrgica

La reforma tuvo un efecto que sobrepasó y contradijo el marco prescrito por el Concilio en *Sacrosanctum Concilium* 36 (conservación del latín) y 116 (canto gregoriano) [40] .

Es el aspecto del periodo postconciliar en que el espíritu atribuido al Concilio pasó por encima de su realización auténtica. El efecto mayor fue la caída en la frecuencia de las celebraciones litúrgicas, que calculando la media de las medias nacionales puede cifrarse en un 40 % respecto a la frecuencia anterior.

[40]El exterminio del gregoriano está atestiguado por el padre R. M. BARATTA, O.S.B., director del Coro gregoriano romano, en OR de 15 de abril de 1983: *En los Seminarios y en los Institutos religiosos se ha perdido completamente su práctica. Del Liber usualis, que era el manual universalmente difundido, se han destruido incluso los clichés tipográficos; y quien quiera hoy iniciarse en el estudio del gregoriano ya no encuentra ni un ejemplar de las obras de Ferretti y de Suñol. Los últimos ejemplares del Usualis han sido vendidos como papel junto con Misales, y recuperados aquí en Roma, sólo en una mínima parte, casi exclusivamente por laicos, en Porta Paese.* En 1974 se editó un *Graduale romanum, pero se ha suprimido la parte introductoria, que al menos daba algunas nociones de base; y no hay nada de los tonos de los salmos, de las antífonas, de los himnos: nada. Y no se puede despreciar eso en la enseñanza.* El gregoriano continúa siendo buscado por los aficionados a la música independientemente de su valor litúrgico, del que ha sido expoliado por la Iglesia; y se llenan las salas donde se dan conciertos de gregoriano, a la vez que los discos de gregoriano obtienen un gran éxito.

Ciertamente no puede esta deserción imputarse solamente a la nueva liturgia, ya que concurrió eficazmente la desafección del clero de su propio oficio sacerdotal, la sobrevaloración de la función sagrada de los laicos, la degradación de la Eucaristía, el rebajamiento de la orientación teotrópica de toda la religión, y la conformación de la Iglesia a los sentimientos secularizantes del mundo. Y sin embargo en este compuesto de concausas la deformación de los ritos y la novedad general de las cosas de Iglesia forman una fracción conspicua.

Que la variación litúrgica haya llegado a una variación de fondo, es comúnmente negado por sus fautores, pero lo demuestran los hechos, que tienen en esto fuerza probatoria decisiva. Son verdaderamente numerosos los testimonios de protestantes que declaran encontrar la nueva Misa conforme a sus creencias y aceptable para la celebración de la Eucaristía en el seno de su comunidad. Max Thurian, del monasterio de Taizé, en el diario *La Croix* del 30 de mayo de 1969, declaró que uno de los frutos de la nueva Misa era probablemente *que comunidades no católicas podrán celebrar la Santa Cena con las mismas oraciones que la Iglesia católica: teológicamente es posible* [41].

Debe por tanto reconocerse que la reforma ha transformado una Misa católica inaceptable para los protestantes en una Misa católica aceptable para ellos. Y el juicio de aceptabilidad implica que ha acaecido una variación profunda: de ello son jueces precisamente los únicos que tienen competencia.

Los testimonios en tal sentido son hoy innumerables y además las celebraciones conjuntas de una misma Eucaristía por sacerdotes católicos y ministros protestantes confirman la variación doctrinal, no obstante las débiles oposiciones de la jerarquía.

---

[41] El prior de Taizé, el hermano ROGER SCHUTZ, dijo en una conferencia: *Las nuevas preces eucarísticas presentan una estructura que corresponde a la Misa luterana.* Cit. en *Itinéraires* (n. 218, diciembre 1977, p. II6). Además, MICHAEL DAVIES, *Pope Paul's New Mass*, Dickinson 1980, ha demostrado que el nuevo rito romano se asemeja y a veces se identifica con la Misa anglicana de Cranmer del siglo XVI.

Capítulo 39

El sacramento del matrimonio

39.1. Nuevo concepto del amor conyugal y del matrimonio

Esta variación, aunque no esté formulada con todas sus letras en los textos conciliares, y aunque haya sido impugnada por los más diligentes defensores de la Tradición (el primero entre todos, el Card. Felici), ha impregnado la mentalidad eclesial y se ha convertido dentro de la Iglesia en una opinión común. El Concilio mismo la confiesa, enumerando entre las novedades de la Iglesia, que se va reformando continuamente, *matrimonii spiritualitas* (*Unitatis Redintegratio* 6) y declarando que las transformaciones de la sociedad moderna *manifiestan cada vez más* [1] *de varias maneras la verdadera índole del matrimonio*. Ciertamente el Concilio no pretendía negar que el matrimonio haya tenido siempre en el catolicismo una espiritualidad propia. Y por consiguiente se refiere a una nueva espiritualidad. Este anuncio de novedad va acompañado en *Gaudium et Spes* 47 del habitual eufemismo: se alaban diversas ayudas que la sociedad moderna aportaría al matrimonio y a la comunidad familiar. Parece que ni el divorcio, adoptado en todos los Estados; ni el matrimonio a prueba, introducido en las costumbres; ni la anticoncepción, legitimada y a veces obligatoria; ni el aborto, universalmente legalizado, todos ellos fenómenos que incluso el Concilio deplora más adelante, tuviesen fuerza para hacer caer las escamas de los ojos de los Padres. La variación de la doctrina tradicional deja intacto el valor sobrenatural del matrimonio cristiano, que consiste en reproducir y significar la unión de Cristo con la Iglesia. Alcanza sin embargo al valor unitivo y procreativo de la unión conyugal. La diferencia anatómica y fisiológica entre los sexos atestigua desde un punto de

[1] La locución *saepe saepius* significa cada vez más y no muy a menudo, como se traduce corrientemente.

vista natural que la exacta coincidencia de las estructuras orgánicas (según la pintoresca imagen de Campanella, se corresponden como un guante del derecho con otro guante del revés) está ordenada a la coincidencia de las dos individualidades biológicas, que según la frase bíblica se convierten *una caro*. Está por tanto ordenada a la unión moral de las personas, que aunque no se transforman en una sola persona, entran por medio de esa coincidencia en una comunión tan completa como es posible. La unión conyugal es en realidad la más completa unión posible con la cual pueden ligarse dos criaturas racionales de distinto sexo.

Ahora bien, esta unión perfecta no se consuma verdaderamente en la unión carnal. En su cima y esencia, ésta es un momento de división, perdiéndose en el abrazo la conciencia de sí mismo y del otro. La unión perfecta es de orden moral y pertenece a la esfera de la dilección de amistad, por la cual ninguno de los dos cónyuges quiere al otro [2] , sino que por encima de ese amor de concupiscencia quiere para el otro y con el otro el perfeccionamiento personal.

El efecto natural de la unión conyugal es la procreación, y la procreación es sin duda la finalidad intrínseca del matrimonio, ya que el hombre ama y la naturaleza genera. Pero precisamente según la metafísica del catolicismo, las naturalezas son (por así decirlo) palabras del Verbo divino lanzadas a la existencia. Por tanto se convierten en principio de la ética, porque el oficio moral del hombre consiste en asumir su propia naturaleza, seguir la ley inmanente a ella, y cumplir su fin.

Son dos los impulsos que llevan al hombre a buscar el matrimonio. El primero es el instinto natural de la filogonia, por el cual el hombre busca reproducirse a sí mismo en otro ser similar a sí y en el cual él en cierta manera siente que re-nace, y gracias al cual, al morir, le parece morir menos.

El segundo es el propio perfeccionamiento en una donación de amor de la propia persona a la persona del cónyuge.

El primer valor podría llamarse el valor natural del matrimonio, el segundo su valor moral estando siempre entendido que el valor natural se convierte en valor moral cuando es moralmente asumido.

[2]En las catequesis del invierno de 1980 sobre los primeros capítulos del Génesis en la audiencia general del miércoles, Juan Pablo II parece enseñar que desear al propio cónyuge sea un desorden.

39.2. Lo primario y lo secundario en los valores del matrimonio

El fin procreador era llamado fin primario, y el fin de mutuo perfeccionamiento se denominaba secundario. Este último término es versátil, pero en sustancia quería decir *fin que sigue al primero*, y en modo alguno *fin de menor y accesoria importancia*.

En efecto, atendiendo a la obra de la generación las personas de los cónyuges se perfeccionan, pues si esa plenísima unión faltase se tendría unión moral de otro género, pero no ya del género conyugal. En la paridad teleológica de lo procreativo y de lo unitivo, la Tradición se ha inclinado a favorecer al primero. ¿Atienden los cónyuges a la obra de la generación (y educación) de los hijos, y en esto ejercitan el amor recíproco y se perfeccionan como cónyuges? ¿O bien miran al recíproco amor espiritualmente perfeccionante, del cual se sigue la generación? Pareció prevalecer siempre la sentencia de que los padres son para los hijos, no los hijos para los padres: el matrimonio para la generación, no la generación para el matrimonio.

Pero la relación entre el fin de la naturaleza (la generación) y el fin de la persona (la perfección personal) es difícil de definir. Que el fin propio del matrimonio es la propagación del género humano está atestiguado por Gén. 1, 22: *Crescite et multiplicamini* ; pero que tal fin es igualmente el mutuo perfeccionamiento aparece en Gén. 2, 18, donde la creación de la mujer es creación de un *adiutorium simile* gracias al cual Adán sale de la soledad y entra en una sociedad de amor.

De tal forma, en el orden sobrenatural el fin de la propagación del género humano prevalece sobre el otro, porque en última instancia la multiplicación de los individuos humanos está destinada a cumplir el número predestinado de los elegidos.

La dificultad debe ser estudiada desde más cerca. ¿Debe ser consciente y querido por los cónyuges el fin generativo al realizar los actos específicos de la unión? ¿O bien pueden omitirlo en la intención y sólo atender al fin unitivo, la recíproca donación (con su ínsito complejo de valores), supuesto siempre que no se excluya el fin de la naturaleza, ni con la intención ni con hechos conformes a esa intención exclusiva? La controversia retorna, bajo otra especie, a la que separó a Antonio Fogazzaro de Alessandro Manzoni. Éste, en *Fermo e Lucia*, t. II, cap. I, mira el amor como un fenómeno humano cuya raíz es el impulso natural a la generación: su profundidad depende de su fin supraindividual, y su peligrosidad, de esa vehemencia que hace prevalecer el instinto sobre la razón.

Para Fogazzaro, por el contrario, en el discurso *Sopra un ópinione di*

Alessandro Manzoni (Milán 1912), el amor no es sólo un maravilloso movimiento de carácter pánico y vital, o un instinto de la especie: entre sus muchos fines prevalece el de *unum fieri cum eo quod amas*, como enseñan San Agustín y Santo Tomás.

Incluso cuando la especie no tiene interés en ello, el amor está vigente en una aspiración indefectible de unidad, que lleva directamente a la esfera religiosa y a la exigencia de la inmortalidad [3] .

39.3. Prevalencia del fin procreador en la doctrina tradicional

Prevalencia del fin procreador en la doctrina tradicional. Luc. 20, 35-36

La doctrina tradicional del matrimonio como unión ordenada por sí misma a la generación es doblegada en el Concilio, que lo considera primariamente como *comunidad de vida y de amor* (*Gaudium et Spes* 48), a la cual sigue la procreación. Si se toma el término *secundario* en el sentido mencionado (su sentido propio: *secundum est quod sequitur*) se puede advertir que, en la doctrina del Concilio, permaneciendo la igualdad esencial de los dos valores, el valor procreador se ha convertido de algún modo en secundario respecto al personalista.

La igualdad de los dos fines es mantenida [4] y la doctrina permanece por tanto muy distante de la concepción puramente biológica del amor como fuerza pánica que esclaviza a los hombres como instrumento de la expansión vital del mundo.

Tal concepción fue propia de Schopenhauer e inspiró los mitos platónicos

[3]Emparentada con la opinión de Fogazzaro está la tesis del padre EGIDIO MARTA GENTILE, *L'amour dans le célibat*, París 1968, que se hace eco de la de LOUISE RINSER, *Une femme dáujourd hui et l'Eglise*, París 1970. Sostiene la posibilidad de una relación casta y espiritual, y sin embargo relación verdadera de amor, entre personas consagradas al celibato. Aduce los ejemplos históricos de San Francisco y Santa Clara, Santa Teresa de Avila y el padre Gracián, San Francisco de Sales y Santa Juana Chantal. Se puede añadir el de Federico Borromeo con la dominica Catalina Vannini (ver el folleto publicado por Mons. CARLO MARCORA en *Memorie storiche della Diocesi di Milano*, vol. XI, pp. 177 y ss.) Pero va contra el dilema *o huir o casarse*, sostenido por toda la escuela moral católica. Es *el uso espiritual de la carne* de TEILHARD DE CHARDIN, en las tristes páginas publicadas póstumamente por su amiga Jeanne Mortier. Tal *ascensión por parejas hacia el centro divino* es un error psicológico, moral y teológico.

[4]No así en la obra de DOMS, *Sinn and Zweck der Ehe*, donde el fin del mutuo perfeccionamiento es considerado primario. La obra fue reprobada con decreto de 1 abril 1944.

de Eros reciario y de Venus cazadora, que nos engañan con la voluntad haciéndonos servir al fin de la generación, por el cual *nos lleva el amor de Dios a hacer un nuevo ser humano* [5] .

Y como decía, resulta muy distinta porque el afecto conyugal está suscitado y dirigido por la voluntad *a persona in personam* (*Gaudium et Spes* 49): es una amistad y no una concupiscencia, y el matrimonio mismo es puesto en acto por un consentimiento de la voluntad. La tendencia de los tribunales eclesiásticos americanos a hacer consistir el matrimonio en la consistencia y duración de la comunión de vida y amor, más que en el acto irrevocable del consentimiento, recibió la condena de Pablo VI y Juan Pablo II.

La tendencia postconciliar a comparar la generación y el amor (tendencia convertida luego en pretexto para la escisión de los dos fines, la sobreposición del amor a la procreación y, en su evolución última, la legitimación de la práctica anticonceptiva) no sólo no consiente, sino que en nuestra opinión disiente de la conducta mantenida hasta el momento por la Iglesia.

Todavía en la mente del Concilio, durante la elaboración de *Gaudium et Spes* (como demostró el Card. Felici en un gran artículo de OR, II octubre 1972, nota 3), *bonum prolis primum locum tenet.* Esta prioridad objetiva del fin generativo parece incluso exigir una prioridad subjetiva en el orden intencional.

Inocencio XI reprobó la sentencia de que los actos conyugales estén exentos de culpa si se ejercitan sin poner en ellos la intención generativa, por el único impulso del placer (DENZINGER, 1159).

Si la bondad de la unión conyugal está comprometida por la falta de intencionalidad positiva en lo que respecta al efecto generador, parece que el matrimonio incluye obligatoriamente la intención procreadora.

Por consiguiente, se varía la doctrina si se pone como intención suficiente para la bondad de la unión el fin del perfeccionamiento y de la recíproca donación.

Parece además que la intención de generar (no el hecho de generar) es tan intrínseca al matrimonio que Jesús, respondiendo en Luc. 20, 35-36 a la capciosa objeción de los Saduceos en torno a la mujer con siete maridos, da explícitamente como causa de la existencia o inexistencia del matrimonio la posibilidad o imposibilidad de querer generar hijos como remedio de la mortalidad.

En el cielo (dice) *no tomarán mujer, y (las mujeres) no serán dadas en matrimonio, porque no pueden ya morir.* Aquí el matrimonio se identifica con la obra de la generación, que es remedio a la mortalidad, y no se hace referencia en modo alguno a una comunión de vida y a una donación de amor

[5] CAMPANELLA, *Poesie*, Bari 1955, p.22.

personal, que durarían necesariamente tanto cuanto duran las personas. Sin embargo, en el texto evangélico esta comunidad de vida se relega completamente, junto con la generación, a la esfera efímera del mundo terreno.

Juan Pablo II, en la larga catequesis dedicada al sentido de la unión de los esposos, no ha citado jamás este pasaje de Lucas, que ciertamente quita fuerza a la doctrina de la paridad de los dos fines prevaleciente después del Concilio: cesando la mortalidad, cesa la generación, y cesando la generación cesa el matrimonio.

Ciertamente se podrá conceder que los afectos conyugales, filiales y parenterales perseveran en la vida del cielo, y Dante cantó su poesía con altísima inspiración en el canto XIV del Paraíso; mas serán afectos sobrehumanos en personas con el mismo cuerpo, pero transfigurado; serán, por así decirlo, una memoria de afecto, gracias a la cual (como dice en otro lado el poeta) *el mundo de arriba al bajo torna* (Par. IX, 108).

Pío XI en la *Casti connubii* 24-25, incluso concediendo el primer lugar entre los bienes del matrimonio a la prole, enseña que también el fin del mutuo perfeccionamiento *se puede decir que es la razón primaria y motivo del matrimonio*, pero no se puede olvidar que para el Pontífice la recíproca integración perfeccionante incluye también la recíproca donación conyugal de los cuerpos, causa natural de la prole.

En ese acto de amor (se puede decir sin renovar el mito antiguo) los esposos son el hijo: como dirá Penélope a Ulises, *el tálamo sobre el cual fuimos juntos nuestro hijo Telémaco*. Que la función procreadora deba ser también subjetivamente asumida, o sea lícito asumir subjetivamente sólo la expresión del amor conyugal, es cosa que aquí no compete definir.

39.4. Matrimonio y anticoncepción

Si se pierde de vista la coexistencia esencial de los dos fines, que hace imposible la unión perfecta si no se consuma en ella la unión conyugal naturalmente procreadora, será posible separar el matrimonio de la procreación.

Se supone así que esa unión plenísima en la cual consiste el matrimonio, puede separarse de su efecto natural: la generación.

Esta posibilidad fue sostenida con fuerza también por la mayoría de los miembros de la comisión consultiva a la que Pablo VI había encomendado decidir y contra la cual, sin embargo, mantuvo la doctrina perpetua. Junto con *Mysterium fidei*, la *Humanae vitae* es el documento más significativo de Pablo VI: con la primera el Papa mantiene el núcleo del dogma sobrenatural, y con la segunda el núcleo de la ley natural, es decir, los dos órdenes de verdad que la Iglesia debe mantener.

La *Humanae Vitae* es el documento sobre el cual más ásperamente se manifestó la desunión de la Iglesia (§§6.4-6.6), y por tanto el más doloroso y para el Papa el más glorioso acto de su pontificado.

La licitud de la anticoncepción no podía suponerse mientras entre el fin unitivo y el fin procreador del matrimonio hubiese una relación de subordinación.

Puede decirse legítimamente (y lo vimos en los documentos de Pío XI) que la comunión espiritual es fin primario del matrimonio, pero siempre indisolublemente con el fin procreador.

Quizá sería léxicamente más exacto decir que es fin co-primario: primario pero siempre unido con el otro, sin el cual no alcanzaría ni el valor de fin ni el de fin primario.

Por consiguiente, subyacen dificultades ante la dualidad de los fines. Es difícil mantener la paridad de los dos, ya que un mismo acto (el conyugal) no puede tener dos fines, salvo si uno es inferior y medio para el otro. Ahora bien, en la doctrina tradicional todo acto unitivo debe incluir implícitamente el fin generativo, ya que el amor conyugal es por su propia índole fecundo (*Gaudium et Spes* 50). Es en el amor como se genera y en la generación donde se ama. Esta estructura del acto conyugal queda desfigurada en la anticoncepción. Se supone que el amor y la generación pueden entrar en conflicto, y se enseña que el conflicto puede dirimirse rebajando y excluyendo el fin procreador a fin de que pueda celebrarse el fin de amor.

La contracepción sería un caso de la colisión de los deberes que debería resolverse en cada caso concreto según la apreciación de los cónyuges dando prevalencia al amor, que debe mantenerse para que se mantengan la unión, la fidelidad, y el bien mismo de la comunidad familiar. Es por ejemplo la doctrina del episcopado de Francia y de muchos otros.

En el discurso que pronunció a los sacerdotes del Congreso de pastoral de la familia (OR, 18 septiembre 1983), Juan Pablo II esbozó otro motivo doctrinal y profundo que vicia de ilicitud las prácticas anticonceptivas.

Éstas violan no solamente la natural unidad entre fin unitivo y fin procreador, sino que corrompen el fin mismo de la unitiva y recíproca donación personal. *El acto contraceptivo* dice el Papa *introduce una sustancial disminución en el interior de esta recíproca donación y expresa un objetivo rechazo a dar al otro respectivamente todo el bien de la feminidad y de la masculinidad.*

En suma, aparte de al fin procreador, la contracepción ofende al fin de recíproca y total donación de las personas, sustrayendo una parte (la generativa) de la humana naturaleza en la cual subsiste la persona.

39.5. Crítica de la teología de la anticoncepción

En la defensa de la contracepción convienen más motivos de la nueva teología que ya hemos tratado y a los cuales podemos ahora remitir.

La doctrina está viciada del subjetivismo de la moral de situación (§§28.1-28.3), pues supone imposible pronunciar un juicio práctico objetivo y obligatorio; y remite al mismo tiempo a la conciencia del agente el establecimiento de la situación que juzgar y el criterio con el cual juzgarla.

La doctrina está viciada además por el falso concepto de la globalidad.

La virtual fecundidad del acto, más que serlo de éste en sí mismo (es decir, de todos los actos) sería un deber de la vida conyugal globalmente considerada: del conjunto de los actos, y no de todos ellos. Ya he mostrado cómo esto supone una imposible superficialidad del tiempo y el desligamiento de toda concreción moral (§§29.1-29.3). Finalmente la anticoncepción perpetra una disyunción entre el fin de la naturaleza y el fin de la voluntad, o como se dice usando la antigua y perspicua distinción, entre *finis operis* y *finis operantis*.

Queda así implicada toda la filosofía católica, según la cual las esencias o naturalezas (también las del cuerpo humano) son formas y raíces de lo real (las *madres* de Goethe), que reflejan tipos del intelecto divino.

Éstos son principios internos del devenir de la cosa, y participan de la inmutabilidad divina. Son además formas subsistentes: tanto la intelección como la volición del hombre son dependientes de la esencia; ésta, al contrario, es independiente.

La libertad del hombre se sitúa frente a las naturalezas, pero no para deformarlas y modelarlas *ad instar sui*, sino para conformarse a ellas, pues en la medida en que las naturalezas están enfrente de la libertad, adquieren ante ella razón de ley.

Ante ésta, la libertad puede armonizarse y unificarse (y esto constituye el valor moral del acto), o bien rechazarla, desarmonizarse de ella y constituirse aparte (en esto constituye el antivalor moral).

Como hemos citado en otro lugar, para que el obrar humano sea bueno debe reconocer las esencias y su orden y adherirse a ellas en su propia organicidad axiológica. Ahora bien, el acto sexual está por esencia ordenado a la generación: lo atestiguan la anatomía, la fisiología y la psicología del hombre sexuado, y lo confirma el sentimiento común del pueblo con su lenguaje y sus costumbres.

Hay entre acto y fin una conjunción biológica que no puede escindirse de modo que se rechace el fin, y se escoja en el acto mismo su contenido eudemonológico, frustrando el destino de la naturaleza. La parte fisiológica

del hombre (o vegetativa, como solía decirse) no es capaz de virtudes morales, que no tienen lugar en animales y plantas, pero es susceptible de virtud moral cuando el complejo fisiológico entra en un compuesto superior, como acaece en el hombre.

Entonces la parte superior y hegemónica de ese compuesto se unifica con la función fisiológica: regulándola, refrenándola, o suscitándola.

Así surge la virtud de temperanza, cuando se trate del apetito de la gula, o la de castidad cuando se trate de lo venéreo. Si la voluntad interviene para escindir el acto fisiológico de su fin, buscando el placer y rechazando el efecto natural del acto, tiene lugar en el hombre una disposición viciosa, más o menos grave según sea esa escisión más o menos estudiada. Si se quiere reencontrar un análogo de la contracepción, hace falta recurrir a la depravación antigua de la emética, cuando para renovar el placer de comer se provocaba el vómito, impidiendo el fin natural del acto de comer, la nutrición.

Tampoco en los actos conyugales, dice *Humanae Vitae* 12, puede el hombre despreciar la finalidad natural, sino que debe *respetar la conexión inescindible que Dios ha querido entre los dos significados del acto conyugal, el unitivo y el procreativo.*

Capítulo 40

Teodicea

40.1. Nueva teodicea

A las tendencias de la teodicea en el pensamiento innovador ya hemos hecho referencia, por necesaria conexión, cuando tratábamos de la habitual valoración de la presente crisis de la Iglesia (§§1.10-1.11), de la autonomía de los valores mundanos (§§30.3-30.4), del antropocentrismo y de la técnica (§31.1), y del cristianismo secundario (§§32.3-32.4).

La consecuencia generalizada de esas consideraciones era que la convicción propia de la mentalidad contemporánea es que el destino del hombre en el mundo es el mundo mismo; que el fin trascendente y ulterior es sólo un medio secundario y un modo para entender y perseguir la axiología inmanente al hombre; y que el papel de Dios en un mundo entregado a la energía del hombre, que lo corrige y promueve, es nula o (por decirlo así) co-eficiente y casi auxiliar de la del hombre.

Por tanto la Iglesia va ocultando su específica *quididad* sobrenatural y confunde su misión con la función civilizadora, plegándose como cooperadora a la instauración de un mundo más justo y más fraterno. Se mira a la creación de una *civitas hominica* sobre la cual no se niega la *civitas dominica*, pero se alejan los nexos entre las dos ciudades, caminando hacia una ecumene puramente humanitaria.

El papel de la religión en un mundo así renovado no le viene asignado por su posesión de verdades naturales y sobrenaturales, sino por la libertad común a todos.

En el tratamiento del nuevo ecumenismo (§§35.3-35.5) ha quedado claro cómo el ideal de una unidad católica del género humano (de la cual hemos presentado como tipo la eutopía de Campanella) ha sido sustituido por el de una ecumene puramente racional y natural, a la que sirven las religiones,

disueltas en una axiología humanitaria.

La acción de la Iglesia (péndulo entre el cielo y la tierra) queda dividida entre una exigencia de encarnación en el mundo, que la conduciría a la ecumene humanitaria que impregna el mundo, y una exigencia de desencarnación (tomada falazmente como purificación) con el abandono de todo lo temporal, que por el contrario debería ser investido por la religión.

No se nos olvida que en el Congreso de la diócesis de Roma de 1974 sobre *Expectativas de caridad y de justicia* se propuso que la Iglesia cediese todos sus bienes al Estado para conquistar independencia, y no se construyesen más iglesias (OR, 15 febrero 1974). Pero la relación entre la Iglesia (con su núcleo sobrenatural) y el mundo concierne a una teodicea anómala que remite a la doctrina de la causalidad divina.

40.2. Nueva concepción de la causalidad divina. Los obispos de Francia

La variación sobre este punto fue profesada por el Episcopado francés en las Actas de su asamblea plenaria de 1968, contrariamente a la enseñanza, praxis moral y liturgia de la Iglesia. La Iglesia enseña que la acción de la criatura es causada (en el orden metafísico) por la divina causalidad universal, de modo que toda acción es a la vez acción de la causa creada y de la causa increada. Los obispos de Francia enseñan sin embargo que las cosas naturales tienen una autosuficiencia para producir el efecto, y por tanto no se debe ascender a la causa causante, trascendente y divina que domina todo el devenir.

Para la Iglesia, la oración de petición tiene como justificación metafísica y de fe el *a Deo omnia* de las didascalias de los pórticos en los grandes templos del Medioevo.

Según los obispos de Francia, esta concepción es falsa y pagana. *Sin duda una herencia pagana que viene del fondo de las edades ha sedimentado el alma cristiana, y las secuelas de esta herencia están de lejos de haber desaparecido del todo, incluso de nuestro ritual. Para escándalo o burla del hombre moderno, una parte de nuestra liturgia continúa pidiendo a Dios lo que el campesino pide al estiércol, una salvación cósmica que convierte a Dios en la suplencia de nuestras insuficiencias.*

Y con la habitual denigración de la Iglesia histórica se continúa diciendo: *San Pablo no ha transigido con las costumbres paganas. La Iglesia ha intentado hacerlo, pero tenía la excusa de no poder actuar de otra manera. Hoy el advenimiento de la civilización científico-técnica le da una oportunidad apre-*

ciable para que trabaje en el mismo sentido y el cultivador cuente más con el estiércol que con las rogativas para que crezca su cosecha.

Que la civilización cristiana fuese en realidad pagana y haya sido redimida por la actual civilización tecnológica, es una afirmación que pone en cuestión la verdad misma de la Iglesia Católica.

Es además una paradoja, pues ¿acaso no conocían los campesinos de la era pretecnológica los abonos, y los esparcían en montones insensatamente, en vez de con conocimiento de aquello que hace *laetas segetes*?

La tesis de los obispos de Francia contiene un error religioso y filosófico.

Prejuzga la universalidad de la Providencia, que se extiende hasta los individuos y hasta los cabellos de la cabeza de los individuos (Mat. 10, 30). Prejuzgando la universalidad de la Providencia, prejuzga también el principio de Creación, principio mismo del Cristianismo: precisamente porque todo el ser del mundo es un efecto de la causalidad de Dios, todos y cada uno de los entes creados caen bajo la Providencia divina, como enseña el Vaticano I en el cap. I de la Constitución dogmática *De fide catholica.*

Y es de reseñar cómo la posición de los obispos de Francia, más que un avance, es una regresión al aristotelismo griego, el cual haciendo de Dios una mente que sólo piensa en sí misma, sustraía las cosas del mundo al cuidado divino, abandonándolas al azar o a la fortuna. En último análisis, es la negación de la infinidad de la sabiduría y la potencia divinas, de las cuales desciende la teoría de la Providencia: es decir, se encontraría una entidad que no procede del ente primero, y una causalidad que no proviene de la causa primera.

40.3. Variación en la doctrina de la oración

La doctrina de la Iglesia no quita eficacia a las causas segundas y en particular a las acciones humanas: éstas operan bajo el influjo de la causa primera, que las hace ser y las hace ser causa. No se la quita, sino que se pone cada cosa en su orden: los actos del hombre son realmente causa de sus efectos, pero bajo el influjo del agente universal. No cambian la disposición de la Providencia, sino que la cumplen, ya que la acción y la oración humanas están incluidas en el designio divino.

Ciertamente el campesino siembra y el campesino cosecha, pero el fruto es resultado de miles de causas concomitantes sobre las que ningún poder tienen ni el campesino ni la técnica, y que remiten a Dios.

No es éste un libro para entrar en la disputa acerca de la relación entre causalidad divina y causalidad creada. Basta con saber diferenciar la causa trascendente de la causa natural, y no creer que sean similares y concurrentes;

en realidad están en órdenes distintos: el agricultor, el sol, y la lluvia producen como efecto la fertilidad, pero ese efecto nace de una acción condicionada a la acción de la causa trascendente. No hay ninguna dificultad en atribuir el efecto a la causa primera y a la causa segunda simultáneamente, aunque bajo aspectos distintos.

La racionalidad de la oración impetratoria desciende del dogma de la Providencia. Sin perjuicio de la eficiencia real de las criaturas, fundada sobre la divina eficacia que da a todos los entes el ser y el obrar, el hombre puede pedir a Dios bienes temporales y morales. ¿Es que acaso la curación del enfermo no viene de Dios, aunque venga del médico? ¿Es acaso el médico una causa independiente, separada de su causa primera?

La cuestión no se resuelve con un *aut aut*, sino con un *et et*.

En §38.6 se señaló que mientras el Paganismo consideraba absurdo pedir a la divinidad la virtud y la buena voluntad, la religión cristiana pide en oración sobre todo la virtud y el mérito moral: *Adesto, quaesumus Domine, supplicationibus nostris, ut esse, te largiente, mereamur et inter prospera humiles et inter adversa securi.*

Ahora bien, es evidente que si se pide a Dios buena voluntad, querer la cual es ya poseerla, se podrá a fortiori pedir los bienes temporales, menores que la virtud e independientes de ella.

La doctrina de los obispos de Francia está desmentida por la misma oración dominical, en la cual se pide el pan nuestro de cada día, *fruto de la tierra y del trabajo del hombre*, como dice el Ofertorio de la nueva Misa: es fruto del trabajo del hombre, y sin embargo Cristo ordena solicitarlo del Padre; el pan es nuestro, pese a lo cual se nos ordena pedirlo.

La liturgia preconciliar frecuentaba la petición de los bienes temporales con Misas votivas *pro vitanda mortalitate, pro infirmis, temporale belli*, y con oraciones especiales *tempore famis, tempore terremotus, ad petendam pluviam, ad postulandam serenitatem*, etc. Pero ciertamente, en una civilización que remite a la técnica las esperanzas del mundo y pretende borrar del Cristianismo presuntos restos del politeísmo antiguo, la oración de las Rogativas, tan religiosa, tan poética y tan auténtica, debe dejar su lugar a la utilización racional de los compuestos químicos.

Cuando en el verano de 1976 gran parte de Italia y extensas regiones de los Estados Unidos fueron desertizadas por una gravísima sequía que incineró los campos y amenazaba una carestía mortal, Pablo VI en el discurso del Angelus exhortó *a recurrir a aquel Dios, Padre nuestro, que domina incluso las leyes inexorables de la naturaleza y que quizá atiende la humildad y la fe de nuestra filial invocación para restituir el equilibrio de las estaciones, la fecundidad de la tierra, el caudal de los ríos y el refrigerio para la sed de los seres vivos* (OR, 5-6 julio 1976, donde sigue una oración por la lluvia).

Pero la causa primera trascendente es siempre activa en las causas segundas y siempre implorable, aunque la invocación *ut fructus terrae dare et conservare digneris* haya sido expulsada de las letanías de los Santos.

40.4. Providencia y calamidades

Una variación afín a la propuesta por los obispos de Francia sobre la oración de peticiones, la propone el OR del 17 de enero de 1971 sobre el sentido del mal en el mundo, y máxime sobre las grandes desgracias que alcanzan a países enteros reuniendo a buenos y malos en una misma ruina.

El problema del mal es el fondo de la teodicea, más bien el fondo de la humana reflexión sobre el destino. Aunque admite soluciones parciales y propedéuticas de modo racional, su plena solución (y ni aún así) se encuentra solamente en la religión.

Constituye también la tentación por excelencia, ya que el mal que alcanza al inocente parece una injusticia de Dios, e incluso si alcanza al culpable. La filosofía intenta tranquilizar al intelecto con razones lógicas (la desproporción entre el intelecto humano y el intelecto divino, o la necesidad de conocer todo el sistema de lo real para poder juzgar sobre el mal de una de sus partes) y con razones metafísicas (la finitud lleva consigo la imperfección y el mal). Sin embargo, solamente la teología supera el escándalo combinando el misterio del dolor humano con el misterio del Cristo inocente y sin embargo sufriente.

S. Galot, en OR, 17 de abril de 1981, intenta demostrar que los sufrimientos del hombre no caen sobre él como un castigo. Pero después admite que *Cristo ha tomado sobre sí el peso de los sufrimientos que los pecados del hombre habrían merecido*. Debería decir habían, y no comprende que se trata precisamente de castigo lo que Cristo padeció por el género humano. También en Cristo el sufrimiento es pena del pecado, y no cambia en nada su sentido.

La tesis mayor del sistema católico consiste en que todo mal de naturaleza es efecto del mal moral: la muerte, las enfermedades, y el dolor. No es que toda desventura que alcance a un individuo sea reconducible a una culpa personal: éste es el pragmatismo servil y material de Elifaz en Job 4 y 5: has sido castigado, luego has pecado.

Pero el cristiano, al sentirse pecador y ser inconmensurable con cualquier dolor el precio de la virtud, puede razonablemente tomar cualquier desventura como expiación, pena y corrección: no sólo por sí mismo, sino por todos.

El sufrimiento de los niños parece en ciertos aspectos producir una *protesta dolorosa*, como notó Juan Pablo II visitando el Hospital pediátrico del Niño Jesús (OR, 10 junio 1982). Sin embargo, también este escándalo se

puede relacionar desde la Fe con el dolor del hombre-Dios, con quien el cristiano com-padece (Rom. 8, 17); en sentido teológico, con la universalidad del pecado de Adán *in quo omnes peccaverunt* (por cuanto todos pecaron) (Rom. 5, 12); y quizá también en sentido filosófico, porque el hombre conoce el dolor en cuanto hombre, no en cuanto inocente o culpable.

Pero más que la injusticia sentida sobre sí por el individuo (por la que Odoacres, al recibir la muerte por Teodorico, exclamaba: *¿dónde está Dios?*), suscitan acerba protesta las grandes desgracias colectivas, como terremotos, inundaciones, hambrunas y pestes; en las cuales, por estar mezclados en la misma ruina culpables e inocentes, parece más provocador el desmentido infligido por los hechos a la idea de la justicia.

40.5. Origen moral del dolor humano

Sin embargo, sea cual sea el sentido del Dios vengador del Viejo Testamento, el castigo del Dios cristiano es una parte de la justicia y de la misericordia y tiene un elevado carácter moral: dispone a darse cuenta más vivamente de que la vida es un don de Dios; a emplearla en obras mediante las cuales el fin moral de la existencia sea cumplido; a ser menesteroso y compasivo con el prójimo; a expiar los pecados propios y los ajenos. Este *oremus* de la liturgia preconciliar ilumina bien la justicia y la misericordia del Dios que usa de los azotes: *Parte Domine, parte populo tuo, ut dignis flagellationibus castigatus in tua misericorida respiret.*

Pío XII en el discurso a los romanos después del mortífero bombardeo del 19 de julio de 1943, rezaba porque la desventura se transformase en fuerza de fe, donde *cada uno cumpliese sus propios deberes de cristiano conformándose plenamente con la voluntad de Dios* (OR, 21 julio 1983).

El error del citado artículo *La parte dell uomo* es doble. Falta la noción metafísica de causalidad, no advirtiendo el autor que criatura y Creador no están como dos causas homogéneas y cooperantes *a pari*, sino que la causa creada opera en virtud de la increada. El autor cree además que la Providencia guía al hombre a la felicidad temporal, y si ésta falla aquélla resulta imperfecta e injusta. La Providencia, sin embargo, es un orden universal que comprende el tiempo y la eternidad y obra la justicia (reunión de virtud y felicidad) sólo escatológicamente, en la otra vida. Sólo si el justo sufriese en la eternidad la Providencia sería imperfecta.

La felicidad del justo en el presente es solamente una felicidad de esperanza, que no tiene por objeto los bienes finitos, sino el bien infinito y último.

Por ignorar la causalidad trascendente, el OR propone quitar a Dios una parte de la Providencia y asignársela al hombre, introduciendo una especie

de dualismo: *Lo que debemos aprender es una verdad que ha sido descuidada por un descaminado discurso sobre lo que se ha llamado Providencia divina. Es el hombre, no Dios, quien tiene la responsabilidad del mundo, que Dios ha creado pero ha confiado al cuidado del hombre. Lo que llamamos Providencia se ejercita a través de las decisiones del hombre.*

Esta última sentencia, que tiene un sentido correcto si se entiende que la causa primera rige el mundo mediante las causas segundas situadas por debajo de ella, tiene un sentido incorrecto en el autor, para el cual las causas segundas están *a pari* con la primera: es decir, son causas primeras.

Por tanto, llegado a la aporía de las grandes catástrofes naturales, el autor las atribuye todas a la causalidad humana y estima que terremotos, inundaciones, e incendios, podrán un día ser eliminados íntegramente.

Es verdad que inmediatamente después el autor modera su providencialismo antropocéntrico hablando no de la eliminación de las catástrofes, sino de la eliminación de sus consecuencias. Sin embargo, son manifiestas las mutilaciones realizadas en el concepto católico de Providencia y la adopción implícita del *regnum hominis* de la técnica (§§31.1 y 32.1).

Por tanto, como ignora que el flagelo es *propicia desventura* ordenada a los fines morales de la Creación, el autor escribe muy confiadamente: *La afirmación de que el sufrimiento humano es el castigo por el pecado del hombre difícilmente puede convencernos cuando pensamos en las terribles enfermedades que golpean a la infancia. (...) Sean cuales sean las implicaciones de nuestra doctrina sobre el pecado, no nos consiente sostener que los niños hayan merecido tales sufrimientos.* El autor prescinde, sin darse cuenta, del dogma del pecado original, ya que como enseña Santo Tomás, *quaest. de peccato originali*, art. 4, *absque omni dubio secundum item catholicam tenendum est quod mors et omnis huismodi defectus praesentis vitae sunt poena peccati originalis.*

Y ésta no es una tesis de una particular escuela teológica, sino palabra de la Revelación: *Stipendia... peccati mors* (Porque el salario del pecado es la muerte, mas la gracia de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro) (Rom. 6, 23) y *Corpus... mortuum est propter peccatum* (Si, en cambio, Cristo habita en vosotros, el cuerpo en verdad está muerto por causa del pecado, mas el espíritu es vida a causa de la justicia) (Rom. 8, 10).

La teoría de los males que se desprende del escrito de OR peca de naturalismo, atribuyendo a natura lo que deriva de un hecho moral, y desconociendo la existencia de un pecado de la naturaleza (el original) distinto del personal, y que explica los males del mundo y justifica la Providencia divina.

40.6. El mal de la muerte

En la fe católica incluso la muerte tiene una causa, un significado, un fin moral, como moral es el fin de todo el universo y de sus defectos, que la Providencia reconduce en el orden de ese fin. El fenómeno significativo en la sociedad contemporánea es la degradación axiológica de la muerte y la remoción de esa base religiosa sobre la cual todas las civilizaciones la situaron. El epicureísmo hizo de la muerte el problema de fondo y de la mortalidad del alma la clave de la beatitud. Y puesto que el terror a la muerte invade toda la vida, en forma abierta o encubierta, turbándola desde lo profundo, la filosofía fue un combate perpetuo contra el terror de la muerte y una búsqueda de la serenidad que dominase ese terror.

Conviene observar aquí que el combate contra el terror a la muerte tuvo en Epicuro un alto significado moral, porque era (en aquel estadio religioso de la humanidad) terror al más allá, y el más allá era concebido como una pura duración sin cumplimiento o conclusión de vida moral, y sin compensación de méritos o deméritos: abismo de vida inferior en el que se precipitan todas las sombras. Era por consiguiente lo contrario del más allá del Cristianismo, en el cual se consuma en la justicia el destino moral del hombre, o más bien el fin del universo. La celebración de la mortalidad, negando aquella eternidad insensata, puede por consiguiente contemplarse como una propedéutica a la doctrina y a la esperanza de la religión.

La concepción cristiana de la muerte está marcada por dos ideas: la muerte es un acto del hombre; la muerte es un momento decisivo de todo el destino humano. Ambas ideas quedan anuladas y diluidas en la mentalidad de nuestros contemporáneos.

Como vimos en §40.5, la religión cristiana considera la muerte como pena del pecado, y por tanto no desconoce la tristeza subsiguiente a ella; esta tristeza ante la muerte se encuentra también en el hombre-Dios (Mat. 26, 38, y Luc. 22, 44).

Pero la muerte es además el punto en el cual, cerrándose la vida de prueba, cesa el sincretismo de bien y de mal y se opera la justicia: es decir, la conjunción definitiva de la virtud y la felicidad; ésta no es por otra parte más que la consumación perfecta de aquélla.

40.7. Preparación a la muerte y olvido de la muerte

Puesto que la muerte es el punto decretorio de todo el destino del hombre, es un acto del hombre, más bien el supremo acto, y no un puro truncamiento

o apoplejía por la cual se desciende del ser individual al indiferenciado no-ser, como ocurre con el buey que cae en el matadero bajo el golpe del carnicero. De la puntualidad de la vida moral ya hemos hablado en el §29.2 Aquí sólo hace falta señalar la soberana importancia que la religión asigna al acto de morir: como todos los demás actos morales, tal acto debe ser pensado, predispuesto en la conciencia.

La preparación a la muerte no la ha enseñado solamente el Cristiansimo: los platónicos sabían que *meditatio mortis, idest meditatio vitae*, y estoicos y epicúreos consideraron la filosofía como un ejercicio que expolia al hombre de esa última túnica de la cual resulta difícil desembarazarse: el miedo a la muerte. No fueron las escuelas filosóficas, sino el pragmatismo de la vida, lo que indujo a los hombres a desprenderse a través del gozo del pensamiento de la muerte.

Ahora bien, la preparación para la muerte como condición de la conciencia moral necesaria para el acto de la muerte fue durante siglos una parte destacada de la ascética: el *ars bene moriendi* dio origen a miles de libros y folletos divulgativos para el pueblo, constituyó un tema habitual de la predicación, y culminó en obras maestras como *L'uomo al punto* de Daniello Bartoli y la carta de Pascal a Madame Périer.

La preparación para la muerte fue frecuente hasta el Vaticano II en los manuales de piedad y en la práctica devota. En el *Ordo vetus*, entre las Misas votivas había una *Missa ad petendam gratiam bene moriendi.*

Tener fija la atención sobre la idea de la muerte es un ejercicio arduo que exige una técnica difícil, ya que la muerte parece antinatural y al espíritu le repugna, repugnándole sus signos más evidentes: la inercia y la torpeza. Y sin embargo, la religión nos obliga a esta difícil preparación, porque la muerte del cristiano es un acto, y no solamente la cesación de los actos.

Los epicúreos intentaron negar que la muerte fuese algo propio del hombre.

Los jacobinos formularon el célebre dilema en el dístico: *¿Por qué tantas crisis superfluas a causa de la muerte? Mientras tú existas, ella no existe; cuando ella exista, tú ya no.* Pero la idea de la muerte es inherente a la idea del destino total del hombre, y el adagio antiguo la esculpía en las mentes: *memorare novissima tua et in aeternum non peccabis* (Acuérdate de tus postrimerías, y nunca jamás pecarás) (Ecli. 7, 40).

Y el acto preparatorio (o mejor, la disposición preparatoria) es tanto más difícil cuanto que el acto de la muerte no es experimentable durante su preparación, sino solamente predisponible en el pensamiento; y por consiguiente, como observan los estoicos, es preparación a una cosa para la cual nunca se puede saber si se está o no preparado.

Los escritores espirituales insisten sobre la dificultad del bien morir y

la necesidad de prepararse. La oscuridad del espíritu que suele preceder al tránsito, junto con las ilusiones que se hace el moribundo por sí mismo y por los demás, además de la tentación de desesperación por parte del Maligno, hacen difícil ponerse conscientemente ante la muerte.

Ver todo el Razonamiento primero de la tercera parte de *El cristiano instruido en su ley* (Madrid 1897, 4 vol.; compendio en Sociedad Editora Ibérica, Madrid 1945), de Paolo Segneri.

40.8. La muerte imprevista. Pío XI

Sentiat se mori, darse cuenta de que se muere (exquisita crueldad en la orden de Calígula a los verdugos), se convierte en el Cristianismo en un imperativo moral y una gracia. La muerte es el supremo de los males para el animal, en el cual el principio sensitivo no va unido a un principio inmaterial e inmortal como es el intelecto. Pero no para el cristiano, para quien el sumo bien y el sumo mal están más allá de la destrucción obrada por la muerte.

En este aspecto la mentalidad de los hombres de nuestro siglo ha sufrido una variación bastante notable: huye de la contemplación de la muerte y aparta toda imagen que la recuerde, porque la muerte es lo contrario de la vida (es el truncamiento, el no ser).

Toda palabra, idea, símbolo (incluso la cruz, en cuanto que recuerda un suplicio), o gesto referente al fin, es apartado de la conversación social con una diligencia vigiladísima, alimentada por un secreto temor.

El cuidado de morir, haciendo del acto postrero un acto consciente, es sustituido por el deseo de una muerte inconsciente. Esa muerte súbita e imprevista que era aborrecida por los hombres, considerada a veces como un castigo y despreciada en las admirables letanías de los Santos, se ha convertido en la aspiración de los hombres, que no solamente la desean, sino que llegan a procurársela con la eutanasia activa y anestésica.

En tiempos se preguntaba: *¿Recibió los sacramentos? ¿Se confesó? ¿Perdonó?*; hoy, por el contrario: *¿Se dió cuenta de que se moría? ¿Ha sufrido?*

Este cambio de la mentalidad envuelve dos sentimientos: que esta vida es toda la vida y su valor consiste en la fruición del placer; y que esta vida no tiene el carácter de preparación y maduración para otra. Los dos sentimientos confluyen en uno: el de la *Diesseitigkeit*.

Pío XI manifestó a su Maestro de Cámara, Mons. Arborio Mella di Sant'Elia, su deseo de una muerte imprevista. Aquel Pontífice pedía la gracia de tener una muerte imprevista rezando a San Andrés de Avellino; y es curiosa la devoción del Papa, porque ese santo suele por el contrario invocarse para ser preservado de la apoplejía. E igualmente curiosa resulta la razón

con la que Pío XI defendía su devoción, oponiéndose vivamente a las objeciones de Mons. Arborio. El Papa decía que un cristiano debe estar siempre preparado ante la muerte, y no le hace falta prepararse. Decimos que es curiosa porque siendo la muerte un acto, se prepara uno para hacerlo, no para no hacerlo: se prepara uno para morir, no para estar muerto.

40.9. La muerte como juicio

Hay muchas razones por las cuales la muerte pierde su carácter terrible a los ojos del creyente. Aparte de las iluminadas por la filosofía de los Gentiles, las hay que son peculiares de la fe cristiana: la muerte del hombre-Dios, el ejemplo de los Santos, el mérito del consentimiento (en el cual consiste el bien morir), o la esperanza del Reino; por ello San Jerónimo aplicaba a la muerte las palabras de la Cantica 1,4: *Nigra sum, sed formosa.*

Sin embargo, un especial espanto o por lo menos terribilidad es inherente a la muerte por el motivo esencialísimo de que es un juicio absoluto e inevitable sobre las obras del hombre y su fidelidad a la ley, ya se tome esta ley como idea impersonal y absoluta del orden axiológico, ya se la contemple como un precepto tras del cual está una Persona que lo ordena. Ahora bien, la conducta del cristiano en espera del juicio divino está fundada sobre todo en su esperanza, que en la doctrina católica es esperanza del difícil bien consistente en la perfecta justicia.

A ésta se le acompaña la beatitud celeste. Sin embargo, la prevalencia de la esperanza (de una certísima esperanza) no impide esa porción de incertidumbre que nace de parte del hombre. Además, si bien coexisten en Dios justicia y misericordia, el punto de su coincidencia se le escapa al intelecto humano. Pero no se le escapa la necesidad de que la virtud se una a la felicidad (y Kant fundamentó en ello el postulado de la inmortalidad del alma), ni tampoco la justicia y moralidad de la pena, ya que Dios, que instituye el orden moral, no puede ser indiferente al orden que instituye. Él no puede dar lugar a una equivalencia final entre la obediencia y la prevaricación.

La esperanza cristiana es firmísima, y sin embargo admite la incertidumbre sobre la propia salvación eterna.

Calvino creía encontrar contradicción entre la firmísima esperanza y la incertidumbre, y enseñó que todo cristiano debe estar seguro por la misericordia de Cristo de llegar salvado a la vida eterna: *no es verdaderamente fiel sino quien, confiando en las promesas de la divina benevolencia hacia él, espera anticipadamente, con plena certeza, su eterna salvación.*

Pero la solución que intenta eliminar de la esperanza todo elemento de incertidumbre confunde las dos esencias: la fe, que es segura, y la esperanza,

que es incierta. Y son incompatibles, no pudiéndose esperar aquello de lo que se está seguro, ni creer conseguir infaliblemente los que solamente se espera. Que Dios premie a los justos con la vida eterna es certeza de fe, no objeto de esperanza; pero que Dios me premie a mí en particular es objeto de esperanza. Tal esperanza es firmísima, si contemplo la fidelidad y potencia de quien me promete la vida eterna; es sin embargo pura esperanza (expectación en suspenso) si contemplo mis obras buenas, que son la condición exigida para la promesa.

El elemento de incertidumbre ínsito en la esperanza sobre el estado moral del hombre es una verdad de fe, hecha dogma en Trento (ses. VI, cap. II), que definió ser perpetuamente versátil durante la vida mortal la voluntad del hombre, y que por lo tanto nadie puede estar seguro de su propia salvación. La definición se apoya en Eccl. 9, 1: nadie sabe si es afecto o no a Dios.

Naturalmente, examinando y consultando a su propia conciencia, el hombre puede aprehender su propio estado moral; pero deja incertidumbre sobre tal aprehensión la profundidad del alma, la cual como dicen los Padres *scatet mysteriis*, produce pensamientos de humildad que proceden de una raíz de soberbia, pensamientos de amor que disimulan el odio, pensamientos buenos que son demonios transfigurados en ángeles de luz.

Esta profundidad del alma, por la que resulta difícil la autoconciencia, fue conocida mucho antes de Freud por los escritores espirituales, que sabían de la existencia en el hombre de pensamientos y voluntades inadvertidas que pueden envenenar y extraviar nuestra intención. De ahí el ejercicio de purificación de los deseos tan común en la ascética católica. La preparación para la muerte incluye por consiguiente la esperanza y el temor en la prospectiva del juicio divino, y puesto que de éste depende la duración eterna de la felicidad o miseria del hombre, asume un carácter de acto a la vez esperanzado y tremendo.

40.10. Justicia y misericordia en la muerte cristiana

La moderna teología tiende a identificar el momento de la muerte con el encuentro con el Cristo Salvador, evitando hablar del Cristo juez. Así, de los dos motivos que hacen terrible la muerte (ser consecuencia del pecado y ser el instante del juicio), el segundo resulta pasado por alto.

Sin embargo la Revelación no admite duda. No hace falta alegar el Viejo Testamento, completamente recorrido por la terribilidad de los juicios divinos antes y después de la muerte.

Basta la revelación sobre el juicio final de gracia o de condena hecha por Cristo en el cap. 25 de Mateo, donde se encuentran palabras de rechazo de las vírgenes imprudentes y del siervo infiel. En él se establece la idea de la discriminación entre réprobos y elegidos: ovejas y cabras, misericordiosos y crueles, *venite benedicti, discedite maledicti.*

No menos detallado está el juicio en Hebr. 10, 30-31: *mihi vindicta et ego retribuam* (Mía es la venganza; Yo daré el merecido) y : *Horrendum est incidere in manus Dei viventis* (Horrenda cosa es caer en las manos del Dios vivo). Y es cierto que mantener la balanza entre esperanza y temor siempre resultó difícil, puesto que las generaciones, fortalecidas por la desventura o reblandecidas por la prosperidad, fluctuaron siempre entre una tremebunda y alegre esperanza, y un esperanzado y vigilante terror.

Pero los dos extremos de la cadena deben unirse para formar un círculo sólido. La idea del temor al juicio es esencial a la religión, agitó desde lo más profundo y desde lo más íntimo a los pueblos cristianos, y animó el arte con obras maestras como la Capilla Sixtina de Miguel Angel, el anónimo *Dies Irae*, y el arte fúnebre de los mausoleos barrocos.

La liturgia de difuntos, antes de la reforma, estaba informada por la idea del juicio, que es en realidad primaria, puesto que el juicio por sí mismo no es misericordia ni castigo, sino precisamente juicio, y su carácter terrible nace de ser un juicio. Pero dentro de aquella mentalidad corría también la idea alegre de la esperanza, ya que en las *Missae pro defunctis* se rogaba de Dios para los difuntos la luz eterna, repitiendo la motivación *quia plus es*, se llamaba al Señor *veniae largitor et humanae salutis amator*, *indulgentiarum dominus*, el *cui proprium est misereri semper et parcere*, y *cuius misericordiae non est numerus.*

En el fondo estaba sin embargo la idea del juicio, y en la primera de las tres Misas el Evangelio era el de Juan 5, 29 que anuncia el juicio escatológico: *Et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt in resurrectionem iudicii* (y saldrán los que hayan hecho el bien, para resurrección de vida; y los que hayan hecho el mal, para resurrección de juicio).

Que la idea de la muerte cristiana contiene esperanza y temor aparece también en el Cántico de San Francisco, que alaba al Señor por nuestra hermana muerte, pero añade súbitamente: *¡Ay de aquéllos que morirán en pecado mortal!*, y al contrario *Bienaventurados aquéllos a quienes encontrará haciendo tu santísima voluntad* .

Incluso en el rito de las exequias se señalaba (aunque no más que la divina misericordia) la prospectiva del juicio, y en el *oremus* previo al *Libera me Domine* se proclamaba elevadamente que nadie es justificado si no es por la gracia absolutoria de Cristo, y se suplicaba: *Non ergo eum tua iudicialis sententia premat, sed gratia tua illi succurrente mereatur evadere iudicium*

ultionis.

Después, en el *Libera*, la escena grandiosa del juicio final en el temblor de tierra y cielo dejaba atónitos a los corazones humanos e incluso a toda la naturaleza, pero no faltaba a *dies magna et amara valde* la consolación final de la luz eterna, incluso en el *Dies irae.*

La esperanza condujo no raramente a una especie de alegría. En el célebre *Trionfo della morte de Clusone in Val Seriana*, una de las manifestaciones más impresionantes del sentimiento de la muerte propio de las generaciones pasadas (siglo XV), uno de los elementos que componen la escena proclama: *¡Oh tú que sirves a Dios con buen corazón! / No tengas miedo de venir a este baile. / Ven alegremente y no temas / porque a quien nace le conviene morir.*

40.11. Olvido de la idea del Juicio

En la mentalidad postconciliar y en la reforma litúrgica la idea de la muerte como juicio y discrimen absoluto retrocede y desaparece detrás de la idea de salvación eterna: ya no se trata de una comparecencia *judicial*, sino de una continuidad inmediata de la vida terrena con la salvación eterna. Se expolia a la muerte de su carácter incierto y se la representa como un evento que nos introduce inmediatamente en la gloria de Cristo. Son generalmente expulsadas del nuevo rito las palabras que aluden al juicio, al infierno y al purgatorio, de las cuales no huían las preces por los difuntos. De las letanías de los Santos fue expulsada la invocación: *In die iudicii libera nos Domine.*

La muerte resulta ser un evento unívoco, no un encuentro con Cristo juez (como se dice en el Credo: *qui venturus est iudicare*), sino con Cristo salvador.

De ahí el carácter llamado pascual de la nueva liturgia de difuntos, el canto del *alleluia*, la expulsión del *Dies irae*, o la sustitución de los ornamentos negros por otros violetas o rosáceos.

Toda esta variación no se realiza como una preocupación por iluminar mejor un aspecto dado de una verdad compleja, sino como el sentido auténtico y finalmente recobrado de la muerte cristiana. Tampoco falta la habitual denigración del pasado histórico de la Iglesia, pues no se contenta con colorear la esperanza (no suficientemente celebrada en la concepción judicial) y llega a afirmarse que contemplar la muerte cristiana como un juicio y por consiguiente con sentimientos de temor *es un cristianismo bien lánguido.*

Es verdad que en la segunda Misa el nuevo rito incluye el Evangelio escatológico de Mat. 25, pero en la aclamación precedente se conserva sólo el *Benedicti*, y al interpretarlo el *Messale del l'assemblea cristiana*, editado por la Conferencia Episcopal italiana, el sentido del pasaje se reduce a la *venida*

de Jesús, otra vez Mesías, que hace pasar a sus elegidos de su reino al del Padre.

El significado del término elegidos, que envuelve la idea de distinguir, preferir, extraer de una masa, y remite a la idea de la predestinación, es rechazado por la nueva tanatología. En la anterior instrucción, previa al citado Misal, en la liturgia de difuntos se define que *la muerte es esencialmente no-muerte, vida, gloria, resurrección* (p. 1300).

Se establece así una ilegítima identidad entre dos conceptos: la resurrección por la que reciben la vida los cuerpos (que es universal sin consideración del mérito moral) y la resurrección por la cual las almas fieles reciben la vida eterna. La primera resurrección no está causada por un juicio de méritos, pero la segunda sí, y tiene como alternativa la segunda muerte (no mencionada aquí de ninguna manera).

Sí se cita de pasada la necesidad de la purificación para las almas que se salvan, y se expone una amorfa teoría del Purgatorio, sin usar en ningún momento el término usado por la Iglesia: pero no se menciona la alternativa de la perdición eterna. En fin, los cuatro novísimos parecen reducidos a dos: muerte y paraíso. La religión tiene sin embargo miles de ejemplos de muerte lúcida en la cual no exulta una insensata esperanza, ni inquieta o perturba el fin una desconfianza injuriosa para Dios.

Rosmini y Enrichetta Manzoni prestaron en la hora de su muerte un homenaje a tal fe de la Iglesia.

40.12. Dignidad de la sepultura en el rito católico

No siendo la muerte un acto de consentimiento y ofrecimiento, y perdiendo su carácter de crisis (juicio y separación, de donde viene el cribro en el arte de los mausoleos), también pierde solemnidad la sepultura. Y así como debilitándose la idea religiosa de la vida eterna decae igualmente la gravedad y solemnidad de la muerte, convertida en pura accidentalidad del mundo, los ritos y vestidos fúnebres deben igualmente decaer y dejar lugar a simples prácticas de levantamiento del cadáver.

La locución *mettere via un morto* para decir que se le da sepultura, evidencia su trágica crueldad: sepultar a un hombre es quitarlo de en medio, separarlo totalmente de la sociedad humana. La *civitas hominis*, habiendo identificado la vida con la sensación placentera, repugna a toda perspectiva de muerte. Este sentido del *quitar* es ajeno completamente a la religión, que cree en la otra vida, o más bien en la continuidad de las dos vidas, una como

antesala de la otra. No hay entre esta vida y la otra esa contraposición tan vivamente sentida por los modernos, para quienes aquélla estropea ésta y es estropeada por ésta.

Y precisamente por el sentido de esa continuidad, el acto de morir, implicando un destino sin fin, tenía grandeza y dignidad; precisamente por eso recibía los cuidados de la comunidad y de la Iglesia.

No ocurría en todas partes como en ciertas diócesis de Francia, cuando toda la comunidad se reunía en torno al moribundo continuando durante días salmodias, oraciones, actos de piedad y de religión. Sin embargo la muerte, considerada un acto decisivo y difícil, no se abandonaba al hombre solitario.

El admirable *Ordo commendationis animae*, en el cual a la ternura y a la compunción se unen las más audaces esperanzas, acompañaba al agonizante en todo momento con súplicas a Dios, con invocaciones a los ángeles y a los Santos, y con intimidaciones al Maligno. Este rito era eminentemente comunitario, ya que se asociaban en él la Iglesia angélica, la Iglesia triunfante, y la Iglesia viadora; se fundaba sobre la idea del juicio y de la misericordia, convocaba en torno al moribundo todas las potencias y las bellezas de la religión; leía todo la *Passio*, celebraba y narraba todas las liberaciones del Señor en la extrema agonía del hermano. Y al llegar la expiración, la acción se hacía presionante y afanosa: *Cum vero*, decía la rúbrica, *tempus expirationis instirerit, tum maxime ab omnibus circumstantibus flexis genibus vehementer orationi instandum est*. De tal modo, después del *Proficiscere anima christiana*, del *Libera Domine*, o del *Agnosce, Domine, creaturam tuam*, se consumaba el acto de la muerte en el seno de una comunidad verdaderamente unida *ad convivendum et commoriendum*. El rito era una acción de toda la Iglesia celeste y terrena, que socorre al moribundo, quien realizaba los actos que podía y era suplido en los que no podía.

Las exequias eran después una expresión de piedad y sufragio, y el cadáver era honrado con luces, inciensos, y aspersiones de agua bendita. No pronunciaba el sacerdote ningún elogio del difunto, y más bien incluso les estaba prohibido quedarse a escuchar las oraciones fúnebres. La memoria y los sufragios por el difunto eran renovados *in die septima* e *in die trigesima*, y se celebraban los aniversarios cantándose también el oficio de los muertos. A este respecto, eran minuciosas las disposiciones del testamento, con fundaciones para Misas, legados para obras pías, perdones y prescripciones para la tumba.

40.13. Degradación de la sepultura

El cuidado de los muertos está ligado a la creencia en la otra vida, a la certeza de que con la muerte el hombre se salva o se pierde en la eternidad, y por consiguiente a la persuasión de que todas las cosas relacionadas con la muerte son importantes para el hombre. Estos sentimientos dan valor a toda la vida y a cada una de sus partes, como se desprende del hecho de que las lápidas sepulcrales indicaban la medida de la existencia mortal en años, meses y días. La marginación del más allá ha causado una variación de costumbres que han estudiado muchos autores.

La civilización de la técnica, oscuramente consciente de no poder *romper el paño de la muerte* (Vincenzo Monti), se arroga sin embargo el derecho a disipar de entre los hombres el *tremendum* de la muerte, aniquilando su valor y expulsándola de todo espacio axiológico como el único evento que no tiene consecuencias ni significado. Mientras en tiempos se ponía todo en marcha para que la muerte fuese preparada y advertida, hoy el arte médico multiplica las terapias que salvan la vida, pero ve su propia perfección en la eutanasia, y no pudiendo vencer a la muerte, la hace insensible.

En siglos en que la ciencia médica era infantil y carecía de recursos refinados, y el médico se desplazaba hasta el enfermo (hoy ocurre al revés), la enfermedad y la muerte tenían como lugar natural el propio hogar, y los familiares eran quienes auxiliaban al hombre en sus sufrimientos y en su muerte. Hoy, como exigencia de la prodigiosa diferenciación del arte médico, la enfermedad y la muerte se remiten al hospital, donde en tiempos sólo entraban los desvalidos.

La solicitud por los cadáveres, considerada obligación primaria de la piedad familiar, se remite a las funerarias. Han caído en desuso los ritos con que la Iglesia manifestaba la importancia otorgada al destino eterno, a la inmortalidad y a la resurrección. La familia, celebrada por la nueva teología como la Iglesia doméstica, ya no conoce ningún culto a los muertos.

En tiempos el hombre vivía su enfermedad en el seno de la familia, agonizaba en casa, moría en casa. Para recoger su último aliento los parientes acudían desde lejos con prisa piadosa. El cadáver era compuesto junto a los sagrados Penates, adornado con flores y luces, velado sin descanso noches enteras; a su lado se hablaba en voz baja, en la casa enlutada se cubrían los espejos. Hoy los cadáveres son evacuados del hospital al tanatorio del hospital, y de allí al tanatorio público, donde yacen promiscuamente distinguidos por una ficha.

Se ha abolido el levantamiento del cadáver de la casa obitual hacia la iglesia y el camposanto. En muchas grandes ciudades los cadáveres se acumulan en el obitorio público y allí, sin la presencia de familiares, tres o cuatro

veces al mes son todos rápidamente bendecidos por un sacerdote y después llevados a la inhumación o al crematorio.

40.14. La cremación

Las exequias no son siempre un signo de religión, y son a veces concedidas por el clero (por razones de decencia o por consideraciones humanas y sociales) contra las disposiciones del derecho, que las reservan solamente a los cristianos que hayan cumplido el acto de morir con las disposiciones de consentimiento, fe y contrición que constituyen el bien morir.

San Agustín, en el opúsculo *De cura pro defunctis gerenda*, enseña que las sepulturas son sólo indirectamente útiles a los muertos, que ignoran ya las cosas de este mundo, pues es visitando las tumbas como los vivos son llamados a recordarles y rezar por ellos.

Sin embargo, hace falta cuidar de los cuerpos en cuanto que fueron compañía del alma en las obras buenas o malas de la vida, y sobre todo porque, después de haber integrado en el curso terreno la persona humana, volverán a integrarla en la resurrección final de la que es causa Cristo con su propia Resurrección.

Pero si bien la inmortalidad del alma es dogma de todas las religiones, la resurrección de los cuerpos es dogma exclusivo del Cristianismo, y de todos el más hostil a la razón y objeto de pura fe, primera y última de las paradojas.

Cuando San Pablo llega en el año 51 a Atenas, la capital de la teocrasia gentil, filósofos epicúreos y estoicos le llevaron del ágora al Areópago para escuchar mejor al hombre extraordinario, pero cuando el Apóstol pronunció el discurso de la resurrección de los muertos, le abandonaron diciendo: *Sobre esto te oiremos otra vez* (Hech. 17, 16-34).

También en el paganismo se encuentra la creencia en la inmortalidad del alma, pero está completamente ausente su discriminación en función de los méritos: todos indistintamente caen en una condición lóbrega, que es una vida sin vida.

Se encuentra igualmente en las religiones teosóficas algún vislumbre de discriminación moral y de vida perfecta y feliz.

Pero en absolutamente ninguna creencia, aparte del Cristianismo, se encuentra claramente que los cuerpos resurjan un día retomando el hilo de la identidad de la persona reconstruida *completa* (Par. XIV, 45). Esta verdad tan hostil a la razón es el *punctum saliens* del sistema católico; y para alimentar la fe en ella, la Iglesia, incluso habiendo variedad de sepulturas, desde las interiores a las iglesias (costumbre que comenzó con los mártires) hasta las de los espacios sagrados alrededor de ellas, desde los cementerios fuera

del lugar consagrado hasta los cementerios no consagrados, rechazó siempre sin embargo la incineración de los cadáveres. En la muerte el hombre ya no existe, pero el cuerpo (que fue hombre y será hombre en la resurrección final) es digno de respeto y de cuidado.

La antiquísima y jamás abandonada costumbre de enterrar a los muertos deriva de la idea evangélica y paulina de la semilla enterrada y del cuerpo que se siembra corruptible y resurge inmortal (I Cor. 15, 42). La sepultura imitaba sobre todo la sepultura de Cristo. La Iglesia no ha ignorado jamás que incluso esa reducción a ceniza resultante de la cremación no prejuzga la reconstitución de los cuerpos resucitados; pero una religión en la cual toda la realidad es signo, no podía desconocer que la cremación de los cadáveres en un anti-signo de la resurrección. No es que la incineración contradiga directamente la idea de la resurrección, pero ciertamente le roba todo el simbolismo de la inhumación y priva de significado incluso a los mismos admirables vocablos encontrados por los primeros cristianos: cementerio, es decir, dormitorio; camposanto, es decir, lugar consagrado a Dios; deposición, no en el sentido físico de poner bajo tierra, sino en el sentido legal por el cual el cadáver es dejado en depósito, que se restituirá el día de la resurrección.

Estos valores simbólicos parecieron tan poderosos que la Iglesia los hizo pasar a valores dogmáticos: hacer incinerar el propio cadáver se consideró comúnmente un signo de incredulidad.

Aunque muchas veces la preferencia por la cremación pudiese depender, más que de la irreligión, del miedo irracional a ser enterrado vivo, el canon 1203 consideraba ilegítimas y como no puestas las disposiciones testamentarias para la incineración. El nuevo código (can. 1176) la ha admitido formalmente en las exequias, confirmando la gran innovación de Pablo VI.

En ciudades donde existe un horno crematorio el número de las incineraciones ha superado rápidamente al de las inhumaciones. La pérdida de la originalidad de la Iglesia incluso en cosas de tradición inmemorial y alto sentido religioso forma parte de este fenómeno general de acomodación al mundo, decoloración de lo sagrado, invasivo utilitarismo, y eclipse del primordial destino ultramundano del hombre.

Capítulo 41

Escatología

41.1. Consumación de la axiología. El infierno

En el sistema católico la vida o la muerte eterna constituyen la expresión suprema del carácter absoluto de la axiología; y como ya mencionamos al referirnos a la puntualidad de la vida moral, son también una paradoja hostil a la razón y hostilísima al sistema de la absoluta citerioridad. A ésta le repugna que los valores de este mundo abajo deban cumplirse en el más allá.

El Vaticano II se olvidó del infierno casi totalmente, lo que lamentó algún Padre en la LXXX congregación al tratarse el carácter escatológico de la vocación cristiana. En los textos conciliares el infierno no se menciona nunca con su término léxico propio, y tan sólo una vez tangencialmente con la perífrasis *fuego eterno* [1] . A la doctrina misma del infierno no se encuentra dedicada ninguna perícopa.

Pablo VI lamentó en uno de sus discursos que *las palabras sobre el paraíso y sobre el infierno ya no se escuchan* (OR, 29 de abril 1971). Pero lo que debería lamentar es que los responsables sean los sacerdotes: si éstos callan no pueden los fieles oir o escuchar ese discurso. Desaparecido de la enseñanza, el infierno ha desaparecido igualmente de las creencias de las multitudes [2] , se lo niega en su esencia (la eternidad) por teólogos, o aparece reducido, como en el epicureísmo, a un puro mito alusivo a la pena inmanente padecida por la conciencia culpable.

[1]Cfr. las citadas *Concordantiae* en esas voces.

[2]Según una estadística publicada por el OR del 19 de noviembre de 1970 sobre la religiosidad del pueblo de Roma, resulta que el 50 % de los que se declaran católicos no cree ni en el paraíso ni en el infierno.

Un episcopado entero, el de Francia [3] , se ha pronunciado contra el dogma del infierno, confirmando la catequesis corriente de los párrocos: *El infierno es simplemente una manera de hablar de Cristo a hombres poco evolucionados religiosamente: posteriormente nosotros hemos evolucionado.*

Aquí se dibuja claramente el dogma del infierno como una forma mental propia de pueblo tosco e infantil y rechazado por el catolicismo contemporáneo.

Ciertamente no es reprensible (nos parece) el teólogo que lima de la noción del infierno todos los añadidos poéticos y fantásticos que le acompañan en las grandes obras maestras de la literatura y del arte. Quizá tampoco lo es incluso si lo borra de la categoría de lugar, convirtiéndolo en un estado puramente moral (p. 296). Sin embargo, identificar un dogma con un mito es una operación condenada por la teología católica. Ahora bien, los obispos de Francia no se recatan al rechazar frontalmente la axiología del infierno. Pese a ello, el infierno supone lo absoluto de la justicia, que se eleva en la eternidad sobre el polvo de las justicias humanas y mantiene en la eternidad el carácter absoluto de los valores.

Para los obispos franceses, *ver en el infierno un castigo que Dios infligiría a alguien que, consciente de sus faltas, no se arrepintiese, es inaceptable. Inaceptable también el temor engendrado por la enseñanza de que si la muerte nos sorprende en estado de pecado mortal, supone la condenación* (p. 296). Sin embargo, esta enseñanza es *ad litteram* la de los Concilios, y su impugnación por parte de los obispos pone sobre el tapete el problema de la infalibilidad de la Iglesia. La existencia del infierno es de fe divina y catolica, y es de fe divina que existen condenados. Así lo insinúa Cristo sobre Judas, *el hijo de perdición, que debe morir* (cfr. Juan 17, 12 «y ninguno de ellos se perdió sino el hijo de perdición, para que la Escritura fuese cumplida»), así como en las clarísimas palabras sobre el juicio final en Mat. 25 y en la parábola de la cizaña.

Incluso escritores considerados católicos han rechazado el infierno como algo incompatible con las leyes de la religión. Podría citarse *El Diablo* de Giovanni Papini si, como escribe el OR en un artículo titulado *Una condena superflua*, la sustancia doctrinal del libro no fuese nula y su autor, que cita al Evangelio creyendo citar a San Agustín, no debiese ser enviado a clases de catecismo.

Más digna de consideración es la negación del infierno de Jacques Maritain en su obra póstuma *Approaches sans entraves*, París 1974, donde sostiene la amnistía final de Satanás, al ser enviado, gracias a la oración de Cristo, a

[3]En el volumen *Des évéques disent la foi de l'Eglise*, París 1978. El capítulo sobre el infierno es de Mons. FAVREAU, auxiliar de La Rochelle.

la felicidad natural del Limbo junto con los párvulos muertos sin bautizar. Según Rahner, la negación de la eternidad de las penas y la universalidad de facto de la salvación son una novedad debida al Vaticano II, y una piedra miliar en la fe de la Iglesia. Es la fantasía de Víctor Hugo, *La fin de Satan*. Siguiéndole, dice Maritain: *un día todos los habitantes de los Infiernos (...) todos los reprobados, serán perdonados* (p. 30).

Este Hosanna elevado a Dios desde el infierno tiene precedentes, aunque todos heréticos, incluída la célebre teoría de la apocarástasis de Orígenes, si tal es su sentido. Muchos teólogos profundizaron las razones teológicas y filosóficas del infierno y muchos se dedicaron, al contrario, a quitarle nervio al dogma. Campanella, en su *opus magnum*, sostiene la tesis ortodoxa y refuta los argumentos contrarios, que en su juventud le habían parecido concluyentes. No faltan pues en la literatura teológica las apologías del diablo; y las modernas, muy numerosas, tienen un antecedente en la curiosa obra de Bartolo da Sassoferrato (siglo XIV) *Tractatus procuratorius* [4] .

41.2. Apología del infierno

Los errores que pululaban en la escatología impulsaron a la Congregación para la Doctrina de la Fe a dar a la luz pública un documento correctivo dirigido a las Conferencias episcopales (OR, 16-17 de junio de 1979). El documento señala *una lenta corrupción y progresiva disolución de algunos artículos del Símbolo de la Fe* en el pensamiento común de los fieles. Encuentra la causa en la enorme libertad y publicidad de las disputas entre teólogos, pero el habitual eufemismo le hace callar sobre la connivencia de gran parte del episcopado. El documento reafirma el punto cardinal de la religión católica, la resurrección de los cuerpos; confirma la doctrina tradicional de la supervivencia tras la muerte de un principio de conciencia y de voluntad; defiende el término *anima* con que la Iglesia ha designado siempre tal principio, negando la existencia de motivos para cambiarlo; y recalca el dogma de la vida ultraterrena, en la cual reciben los justos un paraíso de vida eterna y los réprobos un infierno eterno de segunda muerte.

La eternidad de la felicidad es razonable y aceptable para el espíritu humano. Es razonable porque la intuición de la Verdad infinita y la posesión

[4]Paralela a la negación del infierno es la de la existencia del diablo. Es singular a este propósito la palinodia que en OR, 20 noviembre de 1982, hace el Card. SUENENS: después de haber callado largamente sobre la existencia del Maligno, hace ahora de la lucha sostenida por los espíritus del Mal contra el género humano una de las verdades principales de la religión: *No dudo en confesar no haber puesto lo suficiente de relieve, en mi ministerio pastoral, el papel del Espíritu de las tinieblas. Me siento hoy en el deber de atraer la atención sobre él.*

del infinito Bien excluyen la posibilidad de querer conocer algo fuera de la verdad, o querer ningún otro bien separadamente de ése que los incluye a todos. La repugnancia surge, al contrario, hacia la eternidad de las penas. Y aquí conviene anticipar la aguda observación de Abbadie en *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, vol. 11, p. 402. El amor propio no encuentra desproporcionada la eternidad feliz, pero le disgusta la eternidad de las penas. ¿Por qué (dice), sino porque quiere hacerse ilusiones?

Sin embargo las aporías del infierno no son solamente la expresión de sentimientos superficiales: son profundas, y su solución debe buscarse en lo profundo; aquí más que nunca se verifican las palabras de Demócrito de que la verdad se encuentra en lo profundo.

Según los obispos de Francia (op. cit., p. 292), el infierno *es un escándalo para Dios mismo, un sufrimiento para Él, el fracaso de su amor salvífico.* Esta objeción contra el infierno depende de concepciones metafísicas.

Se cree que el sistema de la Providencia es malo porque contiene algún mal, y de este modo es incompatible con el amor divino, que todo aquello que quiere lo quiere hacer, y lo hace, bueno. Sin embargo, el infierno es obra de amor, y Dante no teme unir *el eternal dolor* con *el amor primero*: *Fue la justicia quien movió a mi autor. / El divino poder se unió al crearme / con el sumo saber y el primo amor* (Inf. III, 4-6).

Todo ente, en cuanto constituído por su entidad, es un bien en sí mismo; pero la finitud y el enlace entre los entes hace que en su relación con los otros le pueda llegar algo bueno o malo. El acto de adulterio es algo positivo en cuanto ejercicio de una facultad vital y productiva de vida, pero es un mal considerado en relación con la ley moral y con las lesiones jurídicas hacia el prójimo. Puesto que el mal es relación, en Dios (que es infinito e irrelativo) no hay mal alguno: Él es bien por sí mismo y para todos los bienes creados. Y así como éstos se constituyen como entes gracias a su Ser y son verdades por su Verdad, igualmente son buenos por su Bondad. Y ni siquiera la muerte y el infierno son males en Dios, porque el infierno es bueno para castigar el mal, consumando la justicia; y la muerte es buena para hacer ser una cosa a partir de otra, hacer nacer y mantener la vida del mundo, y manifestar, en una cuasi-infinidad externa, la infinidad interna divina.

Sería una derrota (un absurdo plantado en medio de la religión) si el infierno fuese algo fortuito que perjudicase el plano divino. Se trata sin embargo de una parte del universo, que es bueno en cuanto universo y cuya bondad resulta de partes que tomadas singularmente ríen o lloran una con la otra; pero que tomadas todas juntas forman un compuesto bueno, más bien óptimo, querido por Dios con voluntad óptima y perfecta.

Me conviene concluir esta breve apología del infierno con una observación que puede (si es posible y en la medida en que lo sea) borrar el carácter hostil

con el que se presenta la idea del infierno en general.

En una concepción católica, ésta debe restringirse al núcleo teológico que dijimos, abandonando al libre juego de las facultades extralógicas del espíritu la misión de hacerlo fantasioso. Tales facultades tienen grados elevados en el arte, bastando mencionar a Dante y a Miguel Angel. Pero el infierno católico no es el infierno paroxístico descrito a menudo en los catecismos (aunque no en el del cardenal Gasparri) como un estado *en el que se sufre todo mal sin mezcla de bien alguno*. Tal estado es metafísicamente un absurdo, pues excluye la misericordia divina (que sin embargo se ejercita también sobre las penas), así como el sentido de orden derivado de la justa ubicación del condenado en el desarrollo moral del mundo. La condición de los condenados, si se puede arriesgar una metáfora, debe asemejarse menos a un paroxismo que a una jornada infinita de oscuro y tétrico tedio.

41.3. La eternidad de las penas

Que el infierno sea una derrota y una irracionalidad se puede sostener solamente si se profesa el error antropocéntrico. Si el fin del mundo fuese el hombre, faltando el hombre a su fin la Creación misma faltaría al suyo, y sería un fracaso. Pero el fin del obrar divino en la producción *ad extra* no es distinto del de la producción *ad intra*: la gloria de Dios, no la gloria del hombre. Se puede ciertamente decir que el hombre es el fin del obrar divino, pero no el hombre-hombre, sino el hombre-Dios, Cristo, quien recapitula en sí toda la Creación (§§30.1-30.5).

La negación del infierno tiene una genealogía antropocéntrica, y como dice Abbadie su origen es el humano amor propio, que olvida que Dios no perece porque perezca el hombre. Además tampoco el hombre perece, siendo salvado en Cristo. El punto fundamental de la teodicea católica es la necesidad de una visión holística para hacer un juicio sobre una criatura individual y sobre su destino. La muerte es algo negativo en el orden del mundo, ya que todo ente es vida en Dios: y el infierno mismo, en la medida en que es, es vida en Dios.

La liturgia expresa claramente esta verdad en la invitación del Oficio de difuntos: *Regem cui omnia vivunt, venite adoremus*, que retoma Luc. 20, 38: *omnes enim vivunt ei* (pues todos para Él viven). Y que el individuo singular no es su propio centro, sitio que lo tiene fuera de sí mismo en Dios, lo enseña aún más claramente Rom. 14, 7: *Nemo nostrum sibi vivit et nemo sibi moritur. Sive ergo vivimus, Domino vivimus, sive morimur, Domino morimur. Sive ergo vivimus, sive morimur, Dominí sumus* [5] .

[5]Porque ninguno de nosotros vive para sí, ni nadie muere para sí; que si vivimos,

La total y perpetua servidumbre del hombre hacia Dios excluye que donde el hombre no alcance su propio fin de felicidad cese su finalidad, que es precisamente *non sibi, sed Deo*. Retomando analogías agustinianas, en la unidad del universo las contrariedades, los males y el infierno son como semitonos en música y sombras en pintura: bellas en la armonía y en el cuadro, es decir, en la totalidad, aunque en sí mismas sean defectos de tono y de luz.

Permanece con toda su fuerza la objeción contra la eternidad del infierno. Parece que una pena eterna y una infelicidad estacionaria del alma repugnan a la noción misma de pena [6] . Tanta eficacia tiene la pena, cuanto restablezca el orden de la justicia reequilibrando el desorden. No es justo, y así lo proclama la voz incansable de la conciencia universal, que el malvado sea feliz. Si la pena debiese ser siempre la misma, no operaría en ningún grado el restablecimiento de la justicia, y por tanto sería nula como pena.

Podría permanecer en cuanto realidad causante de dolor, pero así degradada a un puro hecho sería irracional e indigna de la divina perfección. Debe responderse a esa objeción que incluso faltando la enmienda del condenado, no falta sin embargo el restablecimiento de la justicia. Aquí hay que remitir al arduo principio de la puntualidad de la vida moral (§29.2). En todo momento de la vida el hombre debe prestar a la ley de Dios un obsequio total. Ahora bien, en esa peculiar duración que es la participación en la eternidad del infierno, en cada momento de rechazo que la voluntad culpable reitera ante el infinito axiológico, se tiene una correspondiente cobranza de la pena.

Por consiguiente no se trata de que la pena dure porque sea nula como pena en cada momento: al contrario, actúa en cada momento lo que le es propio actuar, pero en todo momento surge nuevamente el débito, y por eso la pena es perpetua. Así como en todo momento temporal el alma viadora está obligada a prestar a Dios un culto absoluto (pero incluso si lo presta no queda liberada de prestarlo en los momentos sucesivos), así el alma condenada satisface en todo momento a la divina juticia con la debida expiación, pero no por ello queda exonerada de prestarla en los momentos siguientes. En resumen, el principio de la eternidad de la condena es idéntico al de la eternidad de la beatitud: en ambos casos el infinito axiológico exige la in-

---

vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Seor. Luego, sea que vivamos, sea que muramos, del Seor somos

[6]La tesis de que la pena es legítima solamente si se dirige a la reinserción del reo está haciéndose común en el derecho penal contemporáneo. Si se la acoge, no queda más que admitir la libranza de las penas infernales en el punto en que la purgación fuese cumplida, o bien imaginar una progresiva disminución de las penas *in infinitum* y por consiguiente un infierno eterno pero infinitamente decadente, como quiso GIOBERTI en *Filosofia della Rivelazione*, Turín 1856. Así como el paraíso es un acrecentamiento infinito y jamás consumado, así el infierno sería una disminucin infinita del dolor y de la culpa, que no se consumaría jamás. Op. cit., p. 351.

finidad del obsequio, no sólo en un momento, sino en la totalidad de los momentos.

41.4. El infierno como pura justicia

En el infierno, por consiguiente, desaparecen todas las funciones secundarias de la pena, quedando su única esencia: la justicia. Ni los condenados se enmiendan ni el Cielo tiene que defenderse de ellos, habiendo entrado a formar parte del orden supremo del mundo; y si se puede decir, aunque no por elección libre, tampoco estrictamente coaccionados. El juicio final es de hecho la manifestación del estado moral del mundo y la apertura de las conciencias, antes desconocedoras del mal mismo que las depravaba.

Tal apertura es indicada en la Biblia con la metáfora de los libros abiertos. Pero es un hecho intelectual que se opera en la mente de los juzgados, sea mediante la reminiscencia de los actos propios, sea mediante la revelación de los actos ajenos; y es además un hecho espontáneo, ya que los impíos no serán rechazados por alguien externo, sino por los movimientos interiores de su conciencia, en conflicto consigo misma y en sí misma, según las profundas palabras de Rom. 2, 15: *testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus* [7] . Es auténtico el infierno inmanente de aquí abajo cantado por Epicuro y Bossuet, pero es sólo la anticipación del infierno del más allá, y parte de él. Místicos, teólogos y poetas han señalado el elemento de espontaneidad que aparece en la condenación. Los condenados del Infierno de Dante muestran un ansia impaciente de lanzarse a la pena: *y prontos son a atravesar el río, / porque el juicio eternal los espolea, / y les muda el temor en ansia y brío* (Inf. III, 124-126). Y la razón es la siguiente. Ellos aborrecen la perdición, porque es un desorden radical de su ser, desviado fuera de su fin. Sin embargo la desean, porque ordena al menos extrínsecamente ese desorden radical. Porque como observa profundamente Santa Catalina de Génova en el lugar citado por Cesari, *si el alma no encontrase en ese punto esa ordenación procedente de la justicia de Dios, quedaría en un infierno mayor que cualquier otro, por encontrarse fuera de ella.* Bajo este aspecto, el infierno es también una obra de misericordia. Que la impaciencia por entrar en la perdición prevalezca sobre el terror al tormento es la prueba última de que el fin del hombre está más allá del hombre: es el orden del mundo.

Pero desaparecida también la acción de enmienda sobre el condenado, ¿acaso desaparece toda acción mitigadora de la pena? Ni mucho menos. La

[7] Por cuanto les da testimonio su conciencia y sus razonamientos, acusándolos o excusándolos recíprocamente

acción divina, mientras conserva, también perfecciona y promueve el ser: no puede no ejercer también sobre los condenados éste efecto suyo, disminuyendo el mal y acrecentando por tanto el bien. Y esto no es verdad porque todo ser progrese con su conservación, sino porque entre mal y bien progresa el ser en su totalidad universal. Ahora bien, a este respecto también el universo recibe perfección de los condenados, porque la pena eterna de los réprobos, como se ha visto, es una eterna renovación de la justicia. También los condenados dan significado al mundo; y aunque ellos mismos no mejoren, son útiles a los salvados, que ven en ellos y gozan de la justicia: *Laetabitur iustus cum viderit vindictam* (Sal. 57, 1l); y también ven los males de los que han sido preservados por la divina misericordia.

Permanece la objeción obvia de la desproporción entre un pecado de duración finita y una sanción de duración infinita. Se responde que la comparación no debe hacerse entre duración finita del mal y duración infinita de la pena, sino entre el valor axiológico del acto y la infinidad de la pena. En la misma vida civil las penas no se imponen en función del tiempo de consumación de la culpa, sino de su relevancia axiológica.

Es la respuesta clásica, siempre repetida y que siempre se va a repetir.

Si contemplado como acto existencial encerrado dentro del tiempo el pecado es finito, no lo es contemplado como aquello mediante lo cual la criatura realiza o niega su propia relación con el infinito axiológico. En este sentido, la voluntad más fugaz (siempre que sea verdadera volición) lleva junto a su valor de actualidad efímera un sobrevalor de realización axiológica por la cual se comunica con el mundo arquetípico y eterno. En esta relación está fundada en el catolicismo la dignidad eminente del hombre, y en ella consiste la seriedad moral de la existencia.

Es una especie de ucronía de la moralidad, ya barruntada por los estoicos y los epicúreos. Sin embargo ellos proclamaron ilegítimamente la irrelevancia de la duración en orden a la beatitud. No es irrelevante: es requerida por una especie de postulado. En Kant dicho postulado está fuera de la razón pura, en la esfera del sentimiento; pero en el catolicismo es una idea que expresa la relación entre criatura y Creador, entre valores y la fuente de los valores. Es el punto en el que el mundo trascendente y arquetípico se compatibiliza con el creado.

La infinidad de la sanción ultraterrena es en último análisis la traducción más allá del tiempo de la infinidad axiológica de la vida del espíritu. Se conecta profundamente con la diferencia entre las esencias tantas veces reiterada en este libro. Si el infierno acabase finalmente en paraíso, si no resistiese a la trasmutación escatológica, esta diferencia existiría solamente como arquetipo.

El argumento es muy socorrido, pero tiene una fuerza inexpugnable.

No se trata de responder a un pecado contra el Infinito con una pena al menos extensivamente infinita. Se trata de mantener la diferencia entre las cosas y de proclamar que no pueden ser abolidas por obra del tiempo. Si se diese la apocatástasis origeniana, después de unos siglos la virginidad y el prostíbulo serían lo mismo y el pasado resultaría negado, dado que no nos importa cómo fuimos, sino cómo seremos en la eternidad. Incluso en el orden escatológico del mundo el tiempo puede devorar las realidades de este mundo, pero no invertir los valores. Éstos están inalterablemente en Dios: si no estuviesen también impresos en el mundo y participados por el mundo, la Creación sería como si no fuese. Esto es tan cierto para los valores de justicia como para los valores de misericordia. El judío de Auschwitz será en la eternidad el judío de Auschwitz, y su verdugo Eichmann será en la eternidad su verdugo Eichmann. El infierno es la diferencia entre Eichmann y el judío de Auschwitz: es la conservación de las esencias. Lo único aniquilable es la culpa, anulada por obra de la misericordia divina mediante el perdón; pero previo arrepentimiento del hombre, y no sin él.

Capítulo 42

Epílogo

42.1. La variación como «elección». Verdad concebida y verdad sentida

Nuestro libro concluye retornando a su principio y retomando el motivo de sus primeros epígrafes: si el fenómeno examinado consiste en una variación de fondo o de superficie, en desarrollo o corrupción, en evolución o trasmutación catastrófica. En su célebre Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes, Bossuet señalaba como síntoma de error la variabilidad y novedad de la doctrina, y refería la herejía es decir, a la elección subjetiva erigida en criterio de las cosas de fe (§§2.3-2.7). Ahora bien, el espíritu subjetivo puede ejercitarse perfectamente sobre las verdades de fe sin alterarlas, antes al contrario, apropiándoselas de modo más profundo. ¿Qué es la inmensa floritura de la ascética, la mística y la estética religiosa, sino un efecto de tal apropiación? Por tanto resulta necesario afirmar que la elección no es un principio anticatólico sino en la medida en que pierde la inteligencia de las esencias, y al hacerlo pierde también el sentido último de la religión. Tratando en §§32.3-32.4 sobre el cristianismo secundario, hemos fundamentado nuestro discurso sobre la distinción entre las esencias (reducible al principio de contradicción), mostrando cómo a la religión le compete un carácter último impropio de la civilización mundana. La presente inclinación del catolicismo hacia una axiología puramente terrestre constituye una mutación sustancial de la religión. Sin embargo, para que ésta llegue a plantearse hace falta que los valores de la vida terrena conquisten tal independencia respecto de los valores de la vida ultramundana, que sean afirmados a la par con ellos.

Aquí conviene ser cauteloso. Una verdad puede concebirse e ir acompañada su concepción de más o menos sentimiento, pues una cosa es concebir y otra sentir una verdad; es falso decir que no puede concebirse una verdad si

se la siente poco. La amplitud de un ente congnoscible es demasiado grande como para que todas las partes de un sistema, aunque igualmente concebidas, sean también igualmente sentidas. De este modo, el sistema católico de la dependencia de lo mundano respecto a lo ultramundano puede colorearse con un sentimiento de los valores mundanos más vivo que en el pasado, pero no puede compatibilizarse con la afirmación de la consistencia intrínseca de los valores mundanos. No se puede volcar el Cielo en el mundo y llegar a una completa *Diesseitigkeit*.

42.2. La invariabilidad del dogma

La invariabilidad del dogma. San Vicente de Lehrins y el Card. Newman

La imposibilidad para el catolicismo de variar en su esencia coexiste con su necesidad de variar en las accidentalidades existenciales y en su discurrir a través de la historia. Pero tampoco este discurrir, en el cual se actualiza su vida, puede afectar su esencia. Y no sólo porque las esencias, incluso según la filosofía natural, son increadas e inmutables, sino más aún porque a la cabeza de la religión revelada se sitúa el Verbo divino introduciéndose en la Historia: revistiéndose de humanidad, pero sin alteración de su indevenible divinidad. Tal distinción entre lo devenible y lo indevenible de la religión fue enseñada desde el siglo V por San Vicente de Lehrins, pero después fue progresando su sentido histórico (al ser asumido como criterio para juzgar el desarrollo del dogma) en la obra del card. Newman.

Fue además planteada en la prospectiva inicial del Concilio por Juan XXIII (§§4.1-4.3), pero no fue retomada por el Concilio mismo. Éste, sintiendo más vivamente el aspecto deviniente y dinámico de la Iglesia, no insistió sobre el principio inmóvil subyacente en el dinamismo de la verdad religiosa.

San Vicente de Lehrins, en el *Commonitorium*, formula primeramente un criterio extrínseco para reconocer lo que constituye la fe católica y separarlo de las concreciones puramente accidentales añadidas en el proceso histórico. Estas concreciones participan del valor suprahistórico de las verdades de fe, y son esenciales a la historia, no a ellas. Por consiguiente, católica es aquella creencia por la cual se tiene *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* [1] . Pero ya Newman observaba lo difícil que es verificar en algunos artículos de fe ese *ubique*, ese *semper* y ese *ab omnibus*.

En realidad, el criterio es aproximativo. ¿*Ubique* quiere decir en todas partes de la Iglesia, o del mundo? ¿*Semper* significa en todo momento en

[1] Lo que fue creído en todas partes, siempre, por todos

todas partes, o en un sitio concreto? Y *ab omnibus*, que significa ciertamente *a plerisque* (por una mayoría), ¿se refiere a una mayoría numérica, o de sabiduría y autoridad? El criterio se deduce claramente de una visión angosta de las dimensiones de la Iglesia, del espacio humano, y de la historia. Cuando en el siglo XIV el hombre comenzó a conocer nuevos mundos y nuevos cielos (como dice Campanella), el *ubique*, el *semper* y el *ab omnibus* se hicieron imposibles de verificar. El verdadero criterio de San Vicente de Lehrins es por tanto el segundo expuesto por él, a saber: el desarrollo genuino de los principos revelados, depositados en el principio histórico de la Iglesia y custodiados en la Tradición apostólica.

Ciertamente, según la fe católica, la garantía de los desarrollos genuinos está colocada en la potestad didáctica del supremo magisterio; sin embargo la legitimidad de un desarrollo puede deducirse también de un examen accesible para los principios de la lógica y para la razón histórica. La cuestión retorna en último extremo a las esencias, que no son *transmutables de cualquier forma*, al contrario de sus accidentalidades, que se desenvuelven dentro del flujo histórico. La preservación del tipo es un concepto más filosófico que biológico. Toda la cuestión sobre el estado actual de la Iglesia se encierra en estos términos: ¿se ha preservado la esencia del catolicismo? Las variaciones introducidas ¿mantienen lo mismo en las vicisitudes circunstanciales, o bien lo transforman *ad aliud*? La clarificación de un concepto no consiste en pasar a otro concepto: *intelligitur illustrius*, dice San Vicente de Lehrins, *quod ante obscurius credebatur. Eadem tamen quae didicisti, doce, et cum ditas nove, ne ditas nova* [2] . El desarrollo de una idea se tiene cuando ésta se amplifica dentro de sí misma; la mutación, sin embargo, cuando sale de sus propios confines fuera de sí misma para convertirse en otra cosa. Hace falta por tanto que de un modo histórico gradual crezca el conocimiento de la fe en los individuos y en la Iglesia *sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate eodem sensu eademque sententia* [3] .

42.3. La sustancia transcrita por los innovadores como modalidad

El desarrollo de las verdades de fe supone que los elementos iluminados en la forma desarrollada del dogma se contienen verdaderamente en la forma

[2] Se entiende más claramente lo que se creía más oscuramente. Tú sin embargo enseña lo que has aprendido y aunque lo digas de modo nuevo, no digas cosas nuevas

[3] Pero solamente dentro del mismo género, es decir, en el mismo dogma tomado en el mismo sentido y con el mismo contenido

inicial del desarrollo. Por tanto, no hay desarrollo sin conservación, y el desarrollo consigue que en la mente de la Iglesia el dogma resulte más firmemente identificado (es decir, conocido) con nuevas relaciones y nuevas consecuencias antes no advertidas: la Inmaculada estaba contenida en la maternidad divina, y la Asunción en la Inmaculada. Por tanto, como hemos citado varias veces, la inteligencia de la fe se perfecciona, y el cristiano del siglo XX tiene mayor conocimiento de la verdad que los Apóstoles mismos y la Iglesia primitiva.

En este punto debe rechazarse la opinión según la cual haría falta volver a las fuentes y a un *ressourcement* de la Iglesia. Ante todo, como observa el Card. Newman, el verdadero ser de un río se recoge de su totalidad, y no sólo del manantial. Es al llegar a la desembocadura cuando el río cumple su destino de río, actúa su potencia, y revela su propio carácter. Además, los hombres no fundan ciudades en el manantial, sino en la desembocadura. Por otro lado, planteando el *ressourcement* que pretende saltarse el desarrollo histórico de la Iglesia y *enjamber* (como dice el padre Congar) quince siglos, los innovadores no se dan cuenta de estar proponiendo puentear por amor a la pureza precisamente los *ressourcements* operados a lo largo de los siglos por la Iglesia viviente. De éstos no se deben conservar las cortezas, sino la médula que las originaba. La idea es adaptable porque es universal. Se podría objetar que esta historicidad en la adaptación del dogma degrada la religión hacia lo humano. La objeción no es válida. El primer principio del catolicismo es la degradación, condescendencia o humillación del Verbo en la historia; y esta degradación no ataca lo divino, sino que lo hace descender al grado de la historia, manifestándolo. Solamente la preservación del tipo y la continuidad del principio aseguran la identidad histórica del catolicismo. Si la actual crisis tiende a invertir la esencia de la Iglesia, y esa tendencia es interna a la Iglesia, sin provenir como otras veces de una agresión externa, entonces la prospectiva del mundo es un abismo monocolor que hace imposible el diagnóstico y el pronóstico: y frente al cual el único refugio del hombre es el silencio.

Incluso los innovadores que promueven la mutación de fondo están obligados a sostener de algún modo la continuidad histórica de la Iglesia; confesar un cambio sustancial equivaldría a la apostasía y produciría confusión de las lenguas, dejando los nuevos predicados de referirse al mismo sujeto. Se busca por tanto disimular el salto *ad aliud* poniéndolo bajo otra categoría, la de la modalidad.

Se avanza que la nueva idea de la religión es solamente un modo nuevo de la idéntica religión, y no el tránsito a una *quididad* heterogénea que implique la corrupción y pérdida de la primera. Pero todo nuestro libro es una recolección de pruebas de tal tránsito.

- La presencia puramente simbólica de Cristo en la Eucaristía se presenta

como un modo nuevo de concebir la Presencia Real.

- La presencia viva del Resucitado, conservada por la fe de los discípulos, es propuesta como un modo (nuevo, pero fiel al dogma) de afirmar la vida del Resucitado en el orden real del mundo histórico.

- La Ascensión del Señor, considerada como una simbólica y espiritual ascensión del cristiano en la fe, sustituye como proposición equivalente a la ascensión corporal del Resucitado.

- El pecado original, contemplado como un estado solidario del género humano que dejaría a la persona humana en una perfecta inocencia, se propone como doctrina que continúa sin ruptura el dogma católico de la corrupción transmitida a cada individuo.

- La asunción del cuerpo glorioso, que tendría lugar *in ictu moros* con abandono irreparable del cuerpo mortal, se configura como una nueva presentación del dogma de la resurrección de los cuerpos.

Todas estas doctrinas, aparte de no tener apoyo en el Magisterio, están viciadas de debilidad lógica: suponen por ejemplo que decir Cristo no ha ascendido corporalmente es solamente un modo nuevo de decir Cristo ha ascendido corporalmente, ¡no se trata de un modo, sino de la proposición contradictoria! Sólo puede sostenerse esta equivalencia si se supone que el intelecto humano puede concebir los contradictorios como una identidad, y decirse a sí mismo que el ser coincide con el no-ser.

Es el pirronismo mencionado en §§15.1-15.4. A causa del ímpetu fatal de la *vis lógica*, este pseudorracionalismo (insinuado victoriosamente en las escuelas teológicas postconciliares) tiende a mortificar y aniquilar la sobrenaturalidad específica del Cristianismo.

Lo hemos iluminado de modo especial a propósito de la transformación acaecida en el ideal ecuménico, analizando los textos del secretario del Secretariado para las religiones no cristianas, en §§35.1-35.10; pero se puede extrapolar de un modo general de todos nuestros análisis. En fin, no debe pasarse por alto que la corrupción de los dogmas católicos se expande en el pueblo por obra del clero y de la prensa católica. El Vicario general de la diócesis de Lugano, que predicaba contra la Ascensión y había sido públicamente impugnado por un laico que le recordaba el dogma católico, encontró el patrocinio del obispo, Mons. Ernesto Togni. Éste, en una declaración publicada por el *Giornale del popolo* del 23 de diciembre de 1982, le aseguró solidaridad y confianza.

42.4. La pérdida de la unidad en la Iglesia

Siendo la unidad el signo del ser de una cosa, la condición en que se encuentre aquélla permite deducir la de éste, pues la cosa se deshace al deshacerse su unidad. *Ens et unum convertuntur es* una exigencia no sólo de los entes físicos, sino también de los entes morales. La molécula pierde su ser al disgregarse sus átomos integrantes. El animal deja de ser en el momento en que la masa de células pierde el vínculo vital que las constituía como un organismo. Del mismo modo, un ente moral pierde su ser si pierde su unidad. Ahora bien, la Iglesia es una pluralidad de personas indivisas en sí mismas y divididas de todas las otras, pero en cuanto comunidad (es decir, en cuanto Iglesia) es un *unum*.

Este *unum* está constituído por un principio unitivo merced al cual los individuos se convierten en miembros sociales: precisamente partes de un todo en el cual los individuos son una unidad. El grado del ser de una comunidad como la Iglesia se deduce del grado de su unidad. Sin embargo, en el estado presente la unidad está rota bajo un triple aspecto: doctrinal, de culto, y de gobierno.

La doctrina enseñada y predicada por los ministros de la Iglesia era una voz unísona. Ahora varía en la misma nación de una diócesis a otra, dentro de la diócesis de una parroquia a otra, y en la misma parroquia dependiendo de quién sea el predicador. La variación, más que ser (como exige el habla misma) de color, de presentación, o de percepción de una misma verdad de fe, es sin embargo alteración dogmática, encubierta por el propósito de adaptar la fe a las disposiciones y a las expectativas del hombre contemporáneo. El espíritu privado es quien la anima. Y la corrupción doctrinal del orden de los presbíteros precede o sigue a la del orden episcopal.

Los superiores, con pronunciamientos propios distintos de los pronunciados por sus iguales, y más a menudo tolerando o autorizando las desviaciones de los presbíteros, han provocado en la Iglesia un generalizado extravío de las certezas de fe y una creciente debilidad del consenso entre los fieles. Tal consenso fue un carácter peculiar de la Iglesia romana, reconocido y admirado siempre por los de fuera; y remite además al orden de la procesión trinitaria, ya que *in principio erat Verbum* y nada se hace en la Iglesia sin el Verbo.

La debilitación de la unidad doctrinal, ya manifiesta en el Concilio (aunque allí como síntoma de libertad y de vitalidad), apareció claramente con ocasión de la *Humanae Vitae* (§§6.5-6.6), y después en multitud de documentos, los cuales recibían como mínimo la autoridad derivada del disimulo del Superior, cuando no de su intervención cubriendo con su autoridad, contra la protesta de los laicos, el error de sus presbíteros. Es un derecho de los fieles confrontar la enseñanza de un ministro particular con la enseñanza de los otros ministros

y en último análisis con el del Magisterio supremo. Este derecho desciende de la participación en el oficio didáctico de Cristo producida por el bautismo, y supone la obligación de rechazar las enseñanzas erróneas en el fuero interno, y dado el caso, de impugnarlo también en el foro público.

Conviene observar, como ya hemos notado en §§13.1-14.3, que la corrupción doctrinal ha dejado de ser un fenómeno de pequeños círculos esotéricos y práctica de una *disciplina arcani*: se ha convertido en una acción pública en el cuerpo eclesial en homilías y libros, en la escuela y en la catequesis (confiada a laicos poco instruídos y muy ansiosos de novedades). A esta elisión de la dogmática católica no son ajenas ni la nueva disciplina de la Congregación para la Doctrina de la Fe, trasladando la vigilancia de la Santa Sede a instancias inferiores menos adoctrinadas y menos firmes, ni la escasa atención prestada en la provisión de las diócesis a las cualidades culturales de los candidatos.

42.5. Oposición al dogma e indiferentismo

Oposición al dogma e indiferentismo. Etudes. Mons. Le Bourgeois

Existe hoy en la Iglesia una general propensión a trasladar la orientación de la vida cristiana desde el Cielo hacia la tierra, y a atribuir a la ley evangélica (que anuncia el primado de Dios) el primado del hombre. Por tanto las verdades de fe son sujetas a una desalación que las expolia de todo cuanto tienen de sobrenatural y hostil al sentido del hombre, haciendo insípida la sal de la tierra. Y la profundidad del mal, introducida en la mentalidad del pueblo de Dios, se arguye también por el escaso sentimiento y por las débiles protestas del pueblo de Dios contra la seducción doctrinal. No debe sorprender este indiferentismo. Las defecciones de pueblos enteros fueron precedidas por la defección de los clérigos: desde las de Alemania e Inglaterra del siglo XVI hasta las recentísimas de las Iglesias rumana (1945), rutena (1947) y china (1957). Y no debe preterirse que la extinción en la multitud del resentimiento contra la depravación doctrinal es indicio de la gravedad del daño.

En los estratos intelectuales de la Iglesia la desdogmatización es profesada teóricamente, y no es únicamente una diseminación popular del error. Por ceñirme a alguna alegación autorizada, Mons. Le Bourgeois, Obispo de Autun, escribe en ICI, n. 586 (1983), p. 19: *Hoy yo manifiesto en voz alta mi alegría de ver a mi Iglesia, demasiado a menudo percibida como siempre segura de sí misma, propietaria y juez de la verdad total, romper esa imagen para abrirse, comprender, acoger el pensamiento de los demás, reconocer*

sus propios límites, llevar a cabo finalmente una «operación verdad», algo totalmente distinto de exponer y defender «verdades».

La revista de los jesuitas franceses *Etudes* (octubre de 1977), a través de la pluma del padre Varillon en *Abregé pour la foi catholique*, articulaba crudamente el nuevo principio: *La fe de hoy en estado adulto puede prescindir de los dogmas, es lo bastante grande como para poder descubrir a Dios por contacto personal. La fe no debe fundarse sobre las verdades reveladas, sino a través de los acontecimientos de la historia.* La genealogía, o más bien la sustancia modernista de esta doctrina, es evidente. Se llama grande a la fe porque se empequeñece y se desvanece; todo es referido al sentimiento (definido como experiencia de Dios); la base de la religión no son las verdades reveladas en un acto histórico de Revelación, sino la experiencia humana transcrita en mutables categorías intelectuales; la mediación de la Iglesia cede lugar al espíritu privado, es decir, al principio de la innovación luterana y de toda la filosofía moderna.

El espíritu de la filosofía moderna, ya acogido por el modernismo, presidió la imponente variación operada en la exégesis católica desde dentro de su órgano oficial (el Pontificio Instituto Bíblico). El cambio está también marcado por la decadencia de la Pontificia Comisión Bíblica. De esta variación, unas veces encubierta y otras abierta, se pueden extraer tres puntos capitales.

El primero es la inversión de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento: los hechos y dichos del Viejo no son ya una prefiguración de los hechos y de los dichos del Nuevo (no tiene ya un sentido profético), sino que por el contrario el Nuevo está construído y modelado sobre los hechos y dichos del Viejo. Así por ejemplo, la maternidad prodigiosa y las anunciaciones angélicas recogidas en la historia del pueblo elegido no son signos anticipatorios de los eventos análogos del Evangelio; por el contrario, estos últimos son ficciones elaboradas por la fe sobre el modelo paleoescriturario. La intención prospectiva esencial a la Biblia es invertida por una intención puramente retrospectiva. De este modo, el Evangelio de la infancia se convierte en una elaboración de motivos veterotestamentarios y ya no contiene acontecimientos, sino estadios de la experiencia religiosa.

El segundo punto es el paso de lo histórico a lo poético. Se enseña ahora habitualmente que el Nuevo Testamento expresa la fe de la comunidad cristiana primitiva. Esta enseñanza es nueva y está desmentida por toda la doctrina de la Iglesia desde los primeros tiempos, según la cual los Evangelios no anuncian la fe, sino los hechos creídos. Antes de existir en el orden de la fe, los hechos y dichos de Cristo existen en el orden real e histórico, y solamente de aquí pasan a la fe: pueden pasar porque ya existen.

La nueva exégesis queda crudamente desmentida por las afirmaciones de los evangelistas, que jamás afirman predicar lo que creen, sino lo que han oído

o visto. Baste por todos ellos I Juan 1, 1: *... lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y lo que han palpado nuestras manos os anunciamos (...).* Resulta pues reconocible en esta exégesis innovadora la vena modernista: la religión no está fundada sobre la verdad, sino sobre lo vivido; no sobre el conocimiento, sino sobre el sentimiento.

El tercer punto es la equiparación de la Sagrada Escritura con cualquier otro testimonio: por consiguiente no se debe recoger la sucesión de los eventos, sino el estado cultural de un pueblo y su mitología. Se viene así a disolver en el mito toda la historia mosaica y a interpretar la inspiración como la intensidad del consenso popular en torno a una creencia infundada. Se niega igualmente todo lo prodigioso de la historia sagrada y sobre todo el valor como prueba (traducido en dogmas en muchos Concilios) de los milagros de Cristo.

Por ejemplo, así lo declara en OR del 7 de diciembre de 1984 el Card. Gantin: *No somos llamados a creer en virtud del poder de Cristo de hacer milagros, sino que es la fe en Él, Hijo de Dios, la que nos hace capaces de creer también en sus milagros.*

Debería ser digna de admiración la tranquilidad del cardenal al hablar contra un dogma expreso de la Iglesia (DENZINGER, 1790); pero la existencia de tantos casos admirables similares corrobora que, por ser tantos, no son tales. Para medir, además de la profundidad, la velocidad de las variaciones, es útil en este punto recordar los engañosos diagnósticos y pronósticos formados en los años del Concilio en torno a la unidad de la fe. El Cardenal Montini, arzobispo de Milán, en la pastoral de Cuaresma de 1962, afirmaba que *no existen hoy en la Iglesia errores, escándalos, abusos o desviaciones que corregir* y ya convertido en Papa confirmaba en la encíclica *Ecclesiam suam*: *Actualmente ya no se trata de extirpar de la Iglesia esta o aquella herejía determinada o ciertos desórdenes bien determinados. Gracias a Dios no existen en la Iglesia.* Las declaraciones de Pablo VI en sentido opuesto, confesando la grave crisis de la Iglesia, que hemos recogido principalmente en §§1.7-1.9 y 6.20-6.21, no sólo abren una cuestión de psicología, sino también de hermeneútica e incluso de teodicea. Aquí sin embargo pretendemos solamente señalar la pérdida de la unidad doctrinal. Si bien no es enteramente verdadera la afirmación del Card. Suenens acerca de la existencia de un número impresionante de tesis que se enseñaban en Roma antes del Concilio como las únicas verdaderas y que el Concilio ha eliminado, sigue siendo verdad que la voz unísona se ha convertido en múltiple y disonante.

Esto depende bastante más de la pérdida del principio, que consiste en la fe, que de accidentales disentimientos sembradores de variedad. Es cierto, como escribía Pablo VI, que no hay más errores particulares que deban ser condenados: el error a condenar es un error de principio, porque los errores

particulares no están ligados a una máxima secundaria cualquiera de la religión, sino que fluyen de un antiprincipio: el condenado resueltamente por San Pío X en el modernismo.

42.6. Pérdida de la unidad de culto

Sobre esta materia nos hemos extendido en el capítulo sobre la reforma litúrgica (§§38.1-38.18). La fragmentación, nacionalización e individualización de la liturgia es algo generalizado.

Se alteran los ritos de diócesis en diócesis, no sólo en la lengua (según el principio de la vulgarización), sino también en los gestos (según el principio de la expresividad nacional).

Esta variedad, debida a una especie de participación creativa de los laicos y presbíteros en el poder de la Iglesia para determinar la liturgia, se hace de modo que los ritos vayan poco a poco conformándose a los gustos y preferencias de los celebrantes y de aquéllos para quienes se celebra. Esta deformación es frecuente en los ritos fúnebres y en los nupciales, donde a las personas en situación de duelo y a los esposos se les concede poder asumir el rito como expresión de su religiosidad personal. Las exequias, por ejemplo, se desarrollan a veces con elogio del difunto y otras veces sin él. La variedad ritual se hace de tal forma que en las exequias resulta difícil reconocer uniformidad. El anuncio de San Pablo: *fiat aequalitas* (haya igualdad) (II Cor. 8, 14) casi ha desaparecido, al menos en la muerte.

No vamos a repetir aquí lo dicho en §§38.2-38.8 sobre la abolición del latín como lengua de la Iglesia: se ha conseguido que precisamente cuando la conciencia del género humano ha conseguido fatigosamente ir reuniendo a las gentes por encima de las fronteras nacionales, la liturgia católica alce estas barreras [4] en contradicción con los impulsos ecuménicos y universalistas de la conciencia contemporáneas [5] . Contra la disformidad litúrgica nacida del principio de creatividad protesta Juan Pablo II en todas las alocuciones a los obispos venidos a Roma para la visita *ad limina*. Renueva continuamente la admonición a fin de que la liturgia se haga en estrecha conformidad con

[4]Los scouts católicos de Lugano que fueron de visita a Canadá no oyeron nunca Misa (ni siquiera en día festivo), porque en aquel país la Misa se celebra en inglés, lengua ininteligible para ellos.

[5]El abandono de la unidad de culto es abiertamente propugnado en OR, 20 octubre 1982, que aplaude la *progresiva elaboración de un lenguaje litúrgico y de una eucología compuesta directamente en la lengua nacional. Este paso progresivo es necesario en todos los pases.* El artículo lamenta que *tal adaptación de la liturgia al espíritu nacional no se haya impulsado demasiado hacia adelante y que ha menudo se haya contentado con una simple traducción de los libros romanos.* Parece que el autor desee ese demasiado.

las reglas romanas; pero la asiduidad misma de la admonición, además de atestiguar la amplitud del desorden, arguye igualmente la ineficacia de la advertencia. Tampoco el Papa cree contrarrestar la desobediencia con actos imperativos generales, porque éstos van contra la dirección exhortatoria seguida por la Iglesia postconciliar, y además contradirían a la creatividad, convertida en principio de la acción litúrgica.

A los prelados de la nación helvética, por ejemplo, el Papa les habló el 9 de julio de 1982 deplorando *los arbitrarios experimentos litúrgicos a los que los fieles son a veces obligados a asistir, y la unilateralidad con la que se tratan en las parroquias los temas de la predicación*. Pidió fidelidad a las prescripciones litúrgicas promulgadas por la Santa Sede proclamando tal fidelidad como un signo de la reverencia misma debida a la Eucaristía, pues la reverencia al Sacramento *se mide también, y no en último lugar, por la fidelidad y la obediencia prestada a la Iglesia y sobre todo por la observación concienzuda de las normas promulgadas por la Santa Sede sobre la liturgia* [6]
.

Una inesperada confirmación de la disolución litúrgica introducida en la Iglesia viene del Indulto de 3 de octubre de 1984 con el cual el Papa readmite la celebración de la Misa según el rito preconciliar, eliminado por Pablo VI en 1969 al hacer obligatorio el nuevo Misal.

El Indulto provocó malestar en quien lo creía un paso atrás y una retractación de la reforma, siendo aplaudido por quien veía reconocida una reivindicación nada irracional. Es sorprendente la contradicción entre el Indulto y la encuesta practicada en 1981 para conocer la acogida del pueblo a los nuevos ritos y al abandono del latín.

La conclusión, como hemos referido en §38.8, había sido que latín y rito antiguo habían dejado de utilizarse en todas partes sin lamentaciones, excepto raros y débiles grupos destinados a una rápida extinción. La conclusión venía unida a un pronóstico: el uso y la petición del latín habrían desaparecido completamente de la Iglesia en pocos años.

El Indulto recuerda expresamente que después de la encuesta de 1981 no existía ya ningún problema en torno al latín y a la Iglesia postconciliar: *Attentis eorum responsionibus fere in totum solutum visum est problema eorum sacerdotum et christifidelium qui ritui Tridentino nuncupato inhaerentes manserant* (Vistas las respuestas de los obispos pareció casi totalmente resuelto el problema de aquellos sacerdotes y fieles que habían proseguido ligados al rito Tridentino).

[6] Esta alocución del Papa sobre el estado de la Iglesia en Suiza fue ocultada por la prensa católica al pueblo católico. Sólo después de que la *Gazetta ticinese* del 4 de agosto difundiese profusamente su traducción, el diario católico de Lugano no pudo dispensarse de hacer conocer a los católicos el discurso papal que concernía a su Iglesia.

Y sin embargo, después de haber hecho estas afirmaciones, el indulto continúa: *Cum autem problema idem perduret*, etc. ¿Cómo puede perdurar un problema que por el contrario estaba totalmente resuelto? Se podría dar razón de tal mutación conjeturando que la encuesta de 1981 estaba mal planteada o mal descifrada, o era poco fiel; pero es manifiesto que independientemente del modo en que se explique la variación, la Sante Sede ha dado marcha atrás precisamente en un punto sobre el cual se había ejercitado la firmeza de Pablo VI.

Debe reconocerse además que en una liturgia diversificada en todas las peculiaridades nacionales, que hacen irreconocible para los católicos de un pueblo la liturgia católica celebrada en otro pueblo; y en un sistema que ha sustituido un rito unívoco, unicorde y unicordo por uno polícromo, polifónico y atípico, la unicidad de la exclusión del rito tridentino era una ofensa al celebrado pluralismo, por sustraer uno de los elementos más excelentes de la variedad.

El Indulto se promulgó en el mismo momento en que se celebraba, convocado por la Congregación para el Culto Divino, el Congreso de los presidentes de las comisiones litúrgicas de las diversas naciones, reunidos en Roma para recordar el vigésimo aniversario de la Constitución Conciliar *Sacrosanctum Concilium.*

Fueron exaltados con el habitual estilo eufemístico los frutos de la reforma. Se habló de *nuevo Pentecostés, primavera, nueva Epifanía*; se proclamó que la reforma *ha ofrecido la posibilidad de madurar una relación personal y comunitaria con Dios*, que no era ofrecida antes del Concilio. Precisamente en el momento en que la liturgia católica se convierte en un agregado multicolor y en polifonía discorde, se anuncia la existencia de *no ya dos voces (sacerdote y pueblo) sino un único coro* (OR, 24 de octubre de 1984).

La exaltación no llegó sin embargo a oscurecer del todo la visión del verdadero estado de las cosas. El pro-prefecto de la Congregación para el Culto Divino, el benedictino Mayer, puso en duda (más bien inclinándose hacia la negación) que con la reforma la participación interior de los fieles hubiese realmente crecido; señaló una disminución del sentido de lo sagrado y de la reverencia hacia la liturgia; denunció la incongruencia de la frecuencia eucarística en un pueblo que abandona el sacramento de la penitencia.

Pero en realidad todos los informes de las diversas naciones han probado que ubicuamente en la Iglesia está en acto una rápida diferenciación de los ritos informada por los dos principios tratados en §§38.9-38.10: el de expresividad humana (moldeando el rito según la índole nacional) y el de creatividad (buscando la autenticidad litúrgica en los recursos del sujeto y expulsando la objetividad absoluta de lo sagrado). Estos dos principios son después dados para su administración a las Conferencias Episcopales. Es a éstas en reali-

dad a quienes compete en primer lugar establecer y desarrollar sus propias formas de culto, y frente a ellas el deber de la Santa Sede es confirmarlas. Se invierte así la norma preconciliar por la que sólo la Sede Romana tenía potestad legistativa en materia de liturgia (OR especial, 1 noviembre 1984).

De la unidad litúrgica garantizada por la unidad de lengua, de actos y de objetos, se ha pasado a un sincretismo en el que todo es diversificado: lengua, gesto, vestido o canto. Se sigue afirmando la unidad, pero queda sin expresión y es por tanto nula. La autoridad romana, garante de la unidad, se pliega y se diluye bajo los impulsos centrífugos de la nueva eclesiología democratizante.

42.7. Pérdida de la unidad de régimen. Desromanización del Sacro Colegio

Generalmente, ningún género de sociedad recibe el ser mediante el acto con el que surge la autoridad; sin embargo, la autoridad es ciertamente la que hace de la multitud de individuos una unidad, reuniendo las múltiples voluntades hacia un único fin. Pero en la Iglesia la autoridad tiene una esencia especial, porque existe a priori de la asamblea. Mientras las otras sociedades tienen primero el ser y después expresan por sí mismas su propio gobierno, la Iglesia ni tiene el ser por sí misma, ni se formó su propio gobierno, sino que recibió de Cristo uno y otro: más bien, el gobierno (la Cabeza) es anterior a la Iglesia y la Iglesia es un efecto de una expansión de la Cabeza. Ciertamente, lejos de identificarse con la Iglesia, la autoridad es sólo una parte orgánica de ella: como se dice hoy, un servicio dentro de ella. Pero por la razón que dijimos, formulada claramente por Cristo en Luc. 10, 16 (*quien a vosotros escucha, a Mí me escucha*), la referencia a la autoridad está implícita en el catolicismo. Se convierte en condición de la unidad de la Iglesia. La preeminencia de Pedro y del ministerio petrino fue siempre considerada fundamento y centro de la unidad: todo declive de la fidelidad a Roma va acompañado de un resquebrajamiento de la unidad social de la Iglesia.

La llaga de la desunión de los obispos lamentada por Rosmini en las célebres *Cinque piaghe* está vistosamente abierta en el cuerpo de la Iglesia contemporánea. E incluso se ha agravado. Entonces era un desorden puramente negativo, faltando entre los obispos comunicación y correspondencia frecuentes: la concordia estaba sin embargo producida por el nexo común con el Romano Pontífice.

Hoy la discordia tiene el carácter de una disensión y contrariedad en acto. Se multiplican los encuentros, las asambleas, los simposios, las reuniones de

las Conferencias episcopales; pero los organismos de gobierno en cada nación están escindidos en su seno, como se ve en Holanda, en Estados Unidos, o en Brasil; y unos documentos episcopales se oponen a otros, como si en la Iglesia faltase ahora un *sensus communis*. Tal disenso intestino es el efecto necesario de la separación respecto al Pontífice romano, a quien se continúa profesando lealtad *voce tenus*, pero cuyas enseñanzas se someten a examen y a juicio: como ocurrió con la *Humanae vitae* (§§6.5-6.6) y como se desprende del tratamiento continuo en sínodos paticulares de puntos ya solemnemente decididos por la Santa Sede. Hemos descrito en §§6.3-6.7, y siempre alegando exclusivamente hechos y actos oficiales, la debilitación de la autoridad eclesial, sea por efecto de su desistencia, sea por efecto del espíritu de independencia insuflado en el pueblo de Dios. Prescindamos de las grandes y recentísimas escisiones de la Iglesia rutena, de la rumana y de la Iglesia china, motivadas por el rechazo a la autoridad de Roma y con el propósito falaz de mantener la dogmática y la ética católicas desvinculándose de la autoridad papal (pretendiendo conservar la unidad después de haber rechazado el principio de la unidad). Prescindamos también de los graves síntomas de indepedencia manifestados en muchos episcopados con ocasión de la *Humanae vitae* (§§6.5-6.6) y en la crisis precismática de los holandeses, que no pudo detener el Sínodo extraordinario de aquel episcopado reunido en Roma por el Papa en enero de 1980 (§6.7). La desunión emergente por las desviaciones teológicas individuales y de escuelas enteras, la disolución de la catequesis, o las disparidades disciplinares de una diócesis a otra, no necesitan ya ser mencionadas.

Callamos también la desistencia de la autoridad y la *breviatio manus* tratada en §§6.8-6.9 y 6.14. Puesto que el declive de la autoridad se presenta siempre en la Iglesia Católica en forma de declive de la autoridad papal me referiré a una importante modificación en la que se evidenció el debilitamiento de la autoridad romana cediendo a las instancias de las Iglesias particulares, que quieren alejar el vínculo de la unidad. La transformación se refiere al gobierno papal y altera el carácter del Sacro Colegio.

Como recordó Juan Pablo II precisamente en la investidura de dieciocho cardenales en el Consistorio del 2 de febrero de 1983, el Colegio cardenalicio fue antiguamente el *presbyterium* del obispo de Roma; y continúa siéndolo, ya que todo cardenal se convierte en titular de una iglesia de Roma y *con la asunción de su propio título viene a formar parte, en cierta medida, del clero de la diócesis de Roma* (OR, 3 de febrero de 1983). Ahora bien, esta incorporación a la Iglesia de Roma comenzó a impugnarla la Iglesia Católica oriental, y a rechazarla después del Concilio.

Tras los lamentables conflictos de precedencia entre Patriarcas orientales no cardenales y los cardenales, Pablo VI creyó su deber ceder al espíritu

de independencia y a las reivindicaciones igualitarias de los Orientales y estableció que sus cardenales no debían ya, para entrar en el sacro Colegio, entrar en el clero romano asumiendo el título de alguna iglesia de Roma [7] . La variación (casi inobservada) es de gran calado, ya que posterga la base histórica de la institución y altera su estructura dejando de lado el signo de la romanidad como rasgo principal. El Sacro Colegio ya no se presenta como un cuerpo ligado a la Sede romana e integrado en el clero de Roma, sino simplemente como un consejo de obispos que forman parte de él en virtud de su episcopalidad o patriarcalidad. Aquí no señalamos la incongruencia del discurso papal, que hablaba del título romano como razón de la pertenencia al Sacro Colegio, en el mismo momento en que otros entraban en él en virtud de su título patriarcal: sólo queremos mencionar una prueba perspicua del alejamiento de los vínculos que mantienen unidas a las Iglesias locales, bajo el régimen de la primacía papal, con la Iglesia una y católica.

La debilidad de la autoridad papal unificadora comenzó con la transferencia a los obispos de facultades antes reservadas a la Santa Sede, sancionada en 1966 por el decreto *De episcoporum muneribus*. El poder de legislar de los obispos fue después ampliado con progresiva restricción del romano, recibiendo por último una sistematización definitiva en el nuevo Código de Derecho Canónico.

42.8. Sinopsis de la Iglesia en el mundo contemporáneo

[8]

Esta sinopsis se intentó de otra forma en el vigésimo aniversario del Vaticano II. Como de costumbre, el diapasón de las valoraciones fue recorrido completamente, renovando el sic et non y el alterno movimiento de la Iglesia postconciliar. Dejamos de lado las formas victoriosas del OR del 20 de octubre de 1982, que en un titular proclama: *Somos el siglo más evangélico de la historia*, siendo retomado por el padre Congar en OR, 21 de agosto de 1983: *Nuestra época es una de las más evangélicas de la historia.*

[7]En la creación del 2 de febrero de 1983 del cardenal Antonio Prieto Khoraiche, Patriarca de Antioquía de los Maronitas, no le fue asignado ningún título romano. La marcha atípica e irregular de las cosas romanas apareció tambin en el hecho de que el Card. De Lubac (del orden de los diáconos) consiguió permanecer siendo sacerdote, contra la ley de Juan XXIII de que todos los cardenales estuviesen consagrados con los tres órdenes.

[8]Por necesidades tipográficas abreviamos el título de esta sección, que completo es: *Sinopsis de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Card. Siri. Card. Wyszynski. Episcopado de Francia*

Omitimos igualmente las afirmaciones denigratorias según las cuales *para renovarse la Iglesia debe reencontrar el Evangelio, es decir, ser más evangélica. En el pasado hizo política e hizo la guerra.*

Ni siquiera hace falta refutar a quien, mientras se registra la decadencia de la práctica religiosa, pretende que esta deserción se correponde con un crecimiento del espíritu evangélico. Nos detenemos sin embargo sobre el juicio formado, tras una observación tranquila de los hechos, por el Card. Siri en *Renovatio* (1982, p. 325). Él reconoce que en el Concilio algunos tuvieron *el propósito de llevar a la Iglesia a vivir al modo protestante, sin Tradición y sin primado del Papa: para el primer fin hizo falta mucha confusión, para el segundo se intentó jugar con el argumento de la colegialidad.*

Siri distingue entre el Concilio, que fue *un gran obstáculo contra el principio de la disgregación*, y *las preocupantes vicisitudes del Postconcilio, durante la cual comenzó la triste costumbre de avalar ideas particulares con afirmaciones del Concilio.* La distinción es adoptada comúnmente en los discursos papales y en los análisis de los estudiosos; entienden mantener así la continuidad histórica de la Iglesia y su interna unidad. Hasta qué punto vale y hasta qué punto no tal interpretación, es algo que se desprende de todo nuestro libro. La distinción es además rechazada por los que son a menudo acusados de unilateralidad pesimista; en realidad no padecen tal vicio, ya que son los únicos que captan el significado profundo de la actual evolución de la Iglesia. Ellos se atienen a la esencia y captan el espíritu del siglo, que como dijimos en §2.14 no es un compuesto resultante de partes separables y cualificables una a una, sino el principio que da lugar a la entidad y a la unidad espiritual de una época. No precisamente analítico, sino sintético, es el diagnóstico que del estado de la Iglesia Católica hizo el Card. Wyszynski, primado de Polonia, en la homilía del 9 de abril de 1974 en la catedral de Varsovia. Él describe una iglesia postconciliar *cuya vida se aleja sensiblemente del hecho del Calvario; una Iglesia que disminuye sus exigencias y que ya no resuelve los problemas según la voluntad de Dios, sino según las posibilidades humanas; una Iglesia cuyo Credo se ha hecho elástico y cuya moral se ha hecho relativista; una Iglesia en la niebla y sin las Tablas de la Ley; una Iglesia que cierra los ojos ante el pecado, que teme ser reprendida como poco moderna.* Incluso el Card. Ugo Poletti, vicario de Su Santidad para la Urbe, fautor y ensalzador de las reformas conciliares, se encontró recientemente forzado a ceder ante la verdad de los hechos y escribió en OR del 7 de octubre de 1984: *En los años del postconcilio (quizás es inevitable después de todo Concilio importante) se ha producido en la Iglesia Católica una enorme confusión doctrinal y pastoral que ha llevado a un estudioso fuera de toda sospecha, como Rahner, a hablar de criptoherejía. Lamentablemente este clima genera una profunda desorientación en los mismos fieles.*

Es necesario salir de esta situación siguiendo la invitación de San Pablo de actuar la verdad en la caridad.

Analizando después los detalles de la decadencia doctrinal, el Card. Poletti concreta la explicación en el cambio eclesiológico: la concepción de la Iglesia como agregación de las Iglesias locales (concepción, añadimos nosotros, promovida por la elevación indiscriminada de la potestad de los obispos en su propia diócesis y por la consiguiente debilitación de Pedro). Es también digno de observación que la consideración parentética del cardenal sobre el origen de la confusión doctrinal no es concluyente. En realidad la confusión precedía a los Concilios, que precisamente se hacían para disiparla (aunque a veces no lo consiguieran, como ocurrió en Nicea). A Trento, por ejemplo, sucedió una época de absoluta claridad doctrinal y de firme condena de los errores. No hay auténtica reforma de la Iglesia si los esquemas doctrinales son inciertos. Es una peculiaridad del Vaticano II haber generado confusión, más que haberla disipado; y la peculiaridad desciende del discurso inaugural (§4.3), que sustituye el principio de la confutación del error por el del diálogo basado en la mutua confianza.

La retractación de los himnos de victoria con los que fue solemnizado el vigésimo aniversario del Concilio culminó últimamente con las declaraciones del Card. Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, concedidas para una entrevista y reproducidas en OR del 9 de noviembre de 1984.

Que las escamas comienzan a caer de los ojos de los más avisados se desprendía de muchos indicios, pero aunque convenga separar la opinión del cardenal como persona privada de la autoridad que las revestiría si hablase *ex officio*, las declaraciones arrancan todo velo a la verdad: *Los resultados del Concilio parecen oponerse cruelmente a las expectativas de todos, empezando por las de Juan XXIII y siguiendo por Pablo VI: se esperaba una nueva unidad católica y sin embargo se ha llegado a un disentimiento que ha parecido pasar de la autocrítica a la autodestrucción (...) se esperaba un salto hacia adelante y sin embargo nos hemos encontrado ante un proceso regresivo de decadencia que se ha desarrollado en gran medida precisamente bajo el signo de una apelación al Concilio, y por tanto ha contribuído a desacreditarlo para muchos. Por consiguiente el saldo parece negativo (...) Es innegable que este periodo ha sido decididamente desfavorable para la Iglesia Católica. No creo que el Concilio pueda realmente ser considerado responsable de evoluciones e involuciones que, por el contrario, contradicen el espíritu o la letra de sus documentos. Mi impresión es que los daños a los que se ha enfrentado la Iglesia en estos veinte años son debidos más que al auténtico Concilio, al desencadenamiento en su interior de fuerzas latentes agresivas, polémicas, centrífugas.*

El cardenal cifra la crisis en cuatro causas: se ha perdido la fe en Dios, en la Iglesia, en el dogma y en la Escritura interpretada por la Iglesia. Es chocante la afirmación de Ratzinger sobre la alteración de la eclesiología, merced a la cual la autoridad de Pedro ha sido debilitada por el indebido reforzamiento de las conferencias Episcopales, que además han destruído la autoridad personal de los obispos: *Es necesario volver a conceder a los obispos plena responsabilidad personal.*

Es llamativo que esta desautorización de los obispos tenga lugar precisamente en el momento mismo en que se exalta la Iglesia local y cuando en las celebraciones papales el obispo local precede al Nuncio del Papa, a quien en tiempos seguía. Asimismo, el pensamiento del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe está en consonancia bajo este aspecto con el que vimos en el Card. Poletti.

Para aportar una prueba de la desunión de la Iglesia en el sentimiento acerca de su propio ser mencionaremos la obra concerniente a la Iglesia de Francia, editada por *Desclée* en 1982, a cargo de G. Defois, secretario general de la Conferencia Episcopal francesa, y titulada: *Le Concile: vingt ans de notre histoire.*

Está escrita en gran parte por cardenales y obispos. En la primera parte se contempla la Iglesia postconciliar como un retorno a las fuentes y una refundación sobre su base auténtica y original. La idea del padre Congar de que hace falta *enjamber* quince siglos, retorna combinada con la aspiración a esa variación de fondo tratada en §§5.7-5.8, y con la implícita denigración de la Iglesia histórica (§5.9). La raíz de tal tesis se encuentra en la imperfecta noción del desarrollo de las ideas. Se identifica la idea con uno de sus desarrollos históricos: el de la Iglesia coexistente con el paganismo y de la religión llamada preconstantiniana. Pero, como hemos dicho varias veces, la evolución histórica de un principio es cosa distinta del principio: éste se manifiesta históricamente en una sucesión de momentos, siempre reducido a ellos y trascendiéndolos.

Para demostrar las equivocaciones del catolicismo en los siglos que se quiere *enjamber*, haría falta demostrar que dichos momentos contradicen al principio en vez de conformarse a él y realizarlo, y que hubo durante aquellos momentos un *vacuum* de Cristianismo: la continuidad histórica de aquellos siglos sería del todo inexplicable.

No pudiendo apoyar la valoración positiva del Postconcilio sobre la estadística de los hechos, el libro calla completamente los hechos [9] e intenta

[9]Según el censo de 1980 Francia ha crecido en diez años en tres millones de habitantes; pero el número de católicos, según las estadísticas vaticanas, que registran como católicos a todos los bautizados, ha permanecido invariante, y por consiguiente proporcionalmente disminuído. Según BARRET, en la Enciclopedia estadística mundial, que no censa a los

recoger lo positivo de la multiplicidad de intentos incluso fallidos, contemplados siempre como indicio de vitalidad.

Es la semiótica descendiente del movilismo propio de la edad moderna (§§17.1-17.6), para el cual vale más moverse que llegar y buscar que conseguir, y el valor de la vida se sitúa dentro de la vida misma.

Como se presupone que el movimiento postconcilar es conforme al sentido de la historia, este dictamen arbitrario consiente a los autores del libro imbricar los hechos negativos de la general desalación de la religión y de la interna descomposición de la Iglesia en una corriente de optimismo irrealista (§33.4). Así, en lugar de una inducción histórica, se tiene una proyeción de la esperanza humana tras de la cual se cree reconocer el impulso del Espíritu Santo (que ya no es alma de la Iglesia, sino alma del mundo entero).

42.9. Crisis de la Iglesia y crisis del mundo moderno

Crisis de la Iglesia y crisis del mundo moderno. Paralelismo entre la decadencia del paganismo y la actual decadencia de la Iglesia

La crisis de la Iglesia moderna se hace evidente en el hecho de no haber tenido lugar ese influjo sobre el mundo en el cual había hecho consistir su propia renovación. La contradicción entre la realidad y las intenciones conciliares despunta en todos los campos.

La condición del mundo en este *articulus temporum* se asemeja a la de la declinante civilización del siglo IV. Muchos son los fenómenos recurrentes y paralelos:

- la disolución de la sociedad
- el encendido erotismo
- el delirio por los circenses y los actores
- el divorcio
- el aborto
- el gigantismo de la Administración

bautizados sino a los practicantes, hay en Francia tres millones de ateos, que eran dos millones y medio en 1970 y ciento treinta mil en 1925. Hay sin embargo un gran incremento del islamismo, al que se pasan muchos católicos.

- la inflación monetaria
- la sodomía
- el abandono de la agricultura
- la urbanización de las masas
- la delincuencia, etc.

Solamente le faltaban a la crisis del siglo IV los fenómenos debidos al dominio de la técnica, que entonces era nula y ahora ha conducido la vida del hombre a una artificialidad generalizada que suplanta gradualmente todos los procesos naturales: desde el amor hasta la generación y la muerte.

Pero incluso más que esta serie de fenómenos particulares resulta relevante la semejanza entre las dos grandes transiciones en ambos momentos. El paganismo languideciente, en el momento mismo en que defendía la presencia del ara de la diosa Victoria en la Curia, experimentaba la misma modificación sufrida ahora por la Iglesia Católica.

Se pierde lo específico de la religión y se disuelve el catolicismo en una teocracia universal de la cual todas las religiones, hoy equiparadas a la civilización, son formas válidas.

La semilla de esta igualación de todas las religiones está ciertamente contenida en el discurso de Pablo VI comentado en §6.2. La religión católica no es un principio de división entre los hombres, porque (decía el Papa) distingue como lo hacen las lenguas, las costumbres, o las razas; pero no se opone.

El ecumenismo postconciliar (§§35.8-35.16) se resuelve en una axiología mundana, presente según las visicitudes históricas en todas las culturas. No se puede atribuir al catolicismo una singularidad de excelencia: también las otras religiones participan como el catolicismo de la exigencia religiosa del hombre, aunque siempre con adecuación a la contingencia histórica y con inadecuación al arcano que se desea expresar. El catolicismo no trasciende a las otras religiones, sino que entra en su misma categoría: es *un valor que se distingue de los otros* y su diferencia respecto a las otras religiones *es como la que suponen la lengua, la cultura, el arte o la profesión* (Pablo VI, §6.2). Ahora bien, éste es el motivo de la célebre *Relatio Symmachi* refutada por San Ambrosio: *Aequum est quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem scrutamur astra, idem nos mundus involvit. Quid interest qua quisque prudentia verum inquirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* [10]

[10]Es justo considerar que sea un único y mismo ente ése al que todos adoran. Todos vemos los mismos astros, estamos envueltos en el mismo mundo. ¿Qué importancia tiene la filosofía con la que cada uno va buscando la verdad? No se puede llegar a tan grande arcano recorriendo una sola vía.

. Aquí se percibe el fondo común a la crisis del paganismo y a la crisis del cristianismo: es el espíritu pirronista que rehúye toda certeza de la verdad, o bien el pluralismo de las religiones procedente del pirronismo y que las considera a todas igualmente inadecuadas al inmenso arcano del universo.

Si éste es el aspecto teórico de la crisis, su efecto en la vida es la universal descomposición de las costumbres, cuya fenomenología ya hemos tratado; está bastante diversificada, pero su origen absoluto es la opinión dominante, que no mide las acciones humanas según la ley natural y divina sino según el criterio de la utilidad en la vida de este mundo (y en último término, por el placer).

Juan Pablo II ha definido exactamente la situación y la causa. *La situación puede sintetizarse en dos direcciones de fondo: la agresión continua y sistemática a los principios morales, por una parte; y por otra, la táctica de multiplicar principios y modelos de corrupción.* La causa es de orden metafísico: rechazada u obnubilada la idea de Dios, toda axiología se derrumba. *Debemos reconocer en el hombre un «ser» que exige un «deber ser» en virtud de una ley que está por encima suyo: la ley natural atestiguada por el sentido interior de la conciencia* (OR, 2930 de noviembre de 1982).

Como hemos mostrado en §§20.4-21.3, el hombre moderno considera la ley natural como un inconsistente y supersticioso tabú que hay que abatir, o más bien ya abatido. De tal negación hemos derivado toda la etiología de las corrupciones particulares de la sociedad contemporánea. En el discurso mencionado, el Papa repropone la doctrina perpetua de la Iglesia y reivindica el carácter no adventicio, sino innato a la criatura humana, de tal ley. Por tanto, sobrepasando la filosofía natural, demuestra que referir la ley moral a Dios *no es aún suficiente para determinar de modo absoluto los contenidos de la moralidad.* La moral filosófica es cumplida y perfeccionada por la moral teológica: *debemos decir que sólo Jesucristo, Revelador del Padre, es el paradigma seguro, por ser divino, de la moralidad* (OR, 29-30 de noviembre de 1982).

Dignidad humana y derechos del hombre son uno de los temas más frecuentes de la predicación del Papa, pero es imposible mantener con fuerza la verdad de esos derechos si no se establece antes que esos valores derivan del carácter absoluto y de la inviolabilidad del fin último.

Los derechos son secundarios y correlativos a los deberes. Incluso Mazzoni escribió *I doveri dell úomo* (Los deberes del hombre), y no los derechos del hombre. Pero el mundo moderno ha invertido la secuencia haciendo del derecho el valor primigenio, y pretendiendo que los deberes subsisten sólo al servicio de los derechos.

Y aquí se puede observar que resulta perniciosa la predicación de ciertas verdades independientemente de la religión, porque faltándoles su fundamen-

to se rigen mal por sí mismas, y también porque se arrebata a la Iglesia su ejercicio primario, consistente en la enseñanza de toda verdad moral. Ver lo que dice a este propósito Manzoni en la *Morale cattolica*, ed. cit., vol. 11, pp. 577-578.

42.10. Decadencia del influjo social de la Iglesia en el mundo

La pérdida de la especificidad del catolicismo debilita el influjo social de la Iglesia (influjo unificante, moral y salvífico). En cuanto a la unidad, ya vimos cómo los cismas rumano, ruteno y chino la han roto y cómo está amenazada por la crisis precismática de Holanda. Añádase el recentísimo cisma de la Iglesia de Nicaragua, donde una Iglesia llamada popular, inspirada en la teología de la transformación radical de este mundo, ha repudiado a cara descubierta la autoridad del Papa [11] .

La autoridad religiosa del Papa, pretendidamente creciente y poderosa en el mundo contemporáneo (seducido en apariencia por una expansión inaudita de la diplomacia pontificia), mengua en realidad continuamente, y no sólo por la difusión en las masas del espíritu moderno y secular, sino también por la desistencia de la autoridad misma: desistencia ya no contingente y prudencial, como fue en un tiempo, sino de principio y sistemática.

Esto se hace patente, como hemos observado en §§6.8-6.9 y 6.11, en el interior de la Iglesia, donde las órdenes de la Santa Sede son ignoradas o desobedecidas por las masas y desconocidas o desatendidas por el episcopado (§§6.4-6.7).

El mundo civil, que llevaba la impronta de la religión en las costumbres y en la legislación, ha borrado en casi todas partes la huella cristiana: adopción del divorcio y el aborto (excepto en Portugal e Irlanda); legalización de la sodomía y de las relaciones incestuosas; iniciación a las prácticas anticonceptivas introducida por el Estado en la escuela [12] , progresivo desconocimiento

[11]Sacerdotes comprometidos con la lucha revolucionaria y ministros de ese gobierno marxista opusieron su rechazo a Juan Pablo II, que les invitaba a dimitir de sus tareas políticas y a volver a sus deberes pastorales. Es significativa la declaración del padre D'Escoto, ministro de Asuntos Exteriores: *No estaré en Managua el 5 de marzo, en la visita del Papa, sino en Nueva Delhi para la cumbre de los no alineados, que es infinitamente más importante que la visita de un Papa* (RI, 1983, p. 126).

[12]El Card. SUENENS, en OR del 17 de febrero de 1983, señala el escándalo producido por un opúsculo sobre el amor difundido en los liceos franceses por obra del Ministerio de la juventud y el Deporte. El opúsculo ilustra los métodos anticonceptivos y constituye una verdadera y oficial incitación a la lujuria, con la abolición de todos los frenos morales. El cardenal deplora la ausencia de protestas enérgicas contra tal obra de corrupción, pero las

de los derechos nacidos de las desigualdades entre los hombres; secularización total de los colegios, la educación, la prensa, el calendario [13] y las obras en tiempos llamadas de misericordia; profesión constitucional del indiferentismo religioso y del ateísmo como base de la comunidad civil; o reducción de los actos públicos de religión a una ritualidad meramente civil frecuentada por creyentes y no creyentes [14] .

No referiré esta desreligionización al *idiotropion* de Pablo VI, quien según juicio de Jean Guitton (tal vez el laico que más íntimamente conversó con aquel Papa y penetró en la mente del Pontífice), *tenía una mentalidad de tipo laico* [15] .

No es en realidad posible, en una teodicea católica, asignar a un individuo tal causalidad. Pero que la descristianización y el paso de una civilización aún dominica a una enteramente hominica se haya acentuado como secuela del pontificado de Pablo VI, no puede negarlo quien sepa detener la propensión demasiado natural del hombre a encontrar verdadero lo agradable y a apartar de aquello que le disgusta los ojos de la mente. La crisis además es reconocida por Pablo VI, sea en discursos públicos (§1.7), sea en los coloquios privados con Guitton.

A dicho miembro de la Academia Francesa el Papa le hablaba *con horror* (op. cit., p. 149) y señalaba que *en el interior del catolicismo un pensamiento de tipo no católico parece a veces tener primacía, y es posible que este pensamiento no católico en el interior del catolicismo se convierta mañana en el más fuerte* (op. cit., p. 168). Tampoco en este caso la prevalencia de la heterodoxia llegará nunca a identificarse con el pensamiento de la Iglesia.

42.11. Decadencia del influjo vital de la Iglesia en el mundo internacional

Por influjo vital entendemos una acción productiva con efectos visibles en el orden internacional. Estos efectos fueron importantes en el pasado, aunque la acción de la Iglesia fuese teórica y políticamente debatida, combatida y frustrada por las diversas razones de Estado. Ciertamente no negamos (más

causas de tal ausencia son amplísimas y la Iglesia tienen en ellas un peso notable.

[13]No debe escapar al observador la progresiva sustitución de las fiestas litúrgicas por fiestas puramente civiles: fiesta de la madre, día del enfermo, día del inválido, día de los medios de comunicación social, jornada por la paz, etc.

[14]Este último hecho se verifica también en las Capillas papales, después de que los embajadores acreditados ante la Santa Sede comenzaran a ser no católicos o no cristianos.

[15]*Paul VI secret*, París 1979, p. 17: *Con él no se estaba en presencia de un clérigo, sino de un laico que hubiese sido de pronto elevado al Papado.*

bien afirmamos con fuerza) la importancia del oficio doctrinal que la Iglesia continúa ejerciendo, y no desestimamos su eficacia; pero los valores, precisamente en cuanto tales, existen independientemente de la aceptación que reciban de los indiviuos y de la sociedad. Se sigue reverenciando una axiología considerada por otros superada y muerta: es aquí donde reconocemos precisamente la ineficacia del magisterio del Papa en la vida contemporánea. No nos repetiremos acerca de la separación progresiva de las masas respecto a la ética cristiana: apareció de modo claro en el referendum italiano sobre el aborto en 1981, cuando en Roma (sede de Pedro y centro de la Cristiandad) sólo el 22 % de los votantes votó contra el aborto.

En algunos países las leyes laicistas impulsan a los jóvenes a presentarse ante los párrocos exigiendo formalmente ser expulsados de los libros bautismales, queriendo borrar de sí mismos el carácter cristiano [16] .

Tampoco insistiremos sobre las execrables violaciones de los derechos de la persona consumados en naciones como China y la India, donde la reproducción es regulada represivamente por un Estado despótico. Este despotismo es considerado como democracia y solicitud del bien nacional.

La soberanía absoluta del Estado es en realidad el dogma de la filosofía política moderna, condenado en la proposición 39 del Syllabus *Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullus circumscripto limitibus* [17] .

Pero ese absolutismo está vigente de modo incondicional y es reconocido incluso en los estatutos de la ONU. Por tanto, desde el punto de vista de los hechos, la Asamblea de la ONU, órgano de la ideología humanitaria que preside la actual etnarquía, es del todo ineficaz: las relaciones entre los Estados miembros se ejercitan siempre en razón de las fuerzas contrapuestas, las deliberaciones de condena son desatendidas, y el Consejo de seguridad (órgano del realismo político) gobierna bajo el principio maquiavélico de los hechos consumados.

La desautorización del Papado es patente en ciertos actos de Juan Pablo II. Su enseñanza sobre la dignidad humana y sobre la paz y los derechos del hombre es infatigable, pero ineficaz. No consiguió interponerse entre los contendientes y detener las armas durante la preparación y realización de la visita a Gran Bretaña y Argentina, que se encontraban en guerra; no pudo hacer valer la incompatibilidad de una visita del predicador de paz con el estado de guerra de las naciones visitadas, como si la diferencia entre paz y guerra ante la conciencia de los pueblos cristianos no tuviese importancia.

[16] *Esprit et vie*, 1982, p. 615.

[17] El Estado, comoquiera que es la fuente y origen de todos los derechos, goza de un derecho no circunscrito por límite alguno

La visita hecha por el Papa Wojtyla a América Central a primeros de marzo de 1983 dio lugar a la más grave humillación infligida al Papado en nuestro siglo. El mismo día en que tomaba tierra el Pontífice, predicador y fautor de paz y de clemencia, el Gobierno de Guatemala fusilaba a cinco opositores sin tener en cuenta las repetidas intercesiones del Papa. El presidente de aquella República, general Rios Montt, que acogió al jefe de la Iglesia, era un católico renegado que se había adherido a una secta protestante.

En Belice, habitado por una mayoría de negros protestantes, el Papa tocó con la mano el fenómeno nuevo de la regresión de la religión católica, agredida por un proselitismo de sectas que definió como *equivocado e indigno* (RI, 1983, p. 354). El desprecio mayor lo sufrió el Pontífice en la visita a Nicaragua. Allí se le opusieron los sacerdotes y laicos de la Iglesia *popular*. Estos católicos contumaces a la condena de Roma fueron descritos benignamente en el OR del 2 de marzo de 1982 como cristianos *que optan por la revolución entendida como un modo concreto de realizar los valores éticos del mensaje evangélico.*

La celebración de la Misa en la plaza mayor de la capital se convirtió en una protesta popular contra el Papá, impedido de hablar y ahogado por gritos irreligiosos y revolucionarios. El OR del 6 de marzo habló de *profanación de la Misa*, y el Secretario Episcopal de América Central publicó una declaración para *condenar enérgicamente la inaudita vejación y el incalificable desprecio cometido contra la persona del Santo Padre* (OR, 7-8 marzo de 1983). Conviene además observar que tanto la petición de San Salvador para la mediación del Papa con objeto de poner fin a la lucha con la guerrilla, como la de Nicaragua para que impulsase a Estados Unidos al diálogo, no pudieron ser aceptadas, *siendo el viaje del Papa*, como declaró el portavoz papal *eminentemente religioso*. La desunión interna de la Iglesia, su retraimiento ante el combate del proselitismo protestante, la ineficacia política y moral de la religión en aquellos países de antigua tradición católica, sobresalieron dolorosamente en el viaje apostólico del Papa Wojtyla.

Se nos contraargumentará con las inmensas masas que suele congregar; pero ¿quién no conoce lo superficiales, mudables y falaces que son los impulsos concurrentes en cada momento para mover *ese gran corpachón* en que consiste la masa, y lo poco que se puede argüir sobre la profunda disposición mental de un pueblo?

42.12. La Iglesia, desbordada por el cristianismo secundario

La Iglesia, desbordada por el cristianismo secundario. La Populorum progressio

En §§32.3-32.4 hemos atribuído el presente declive del catolicismo al alejamiento de su propio fin primario para aplicarse a la perfección mundana del hombre. La religión redunda ciertamente en una perfección también temporal, y éste es el punto principal de las filosofías de Campanella y de Gioberti; pero no puede, sin desnaturalizarse, tomar tal perfección como fin primario o co-primario.

La variación afecta realmente a toda la teoría de los valores mundanos, tratada en §§30.1-31.1 y presupuesta en nuestro razonamiento. La Iglesia maduró la civilización europea como un efecto natural de la religión, pero secundario; ha desarrollado las virtualidades civilizadoras del mundo profano; ha asumido con el Vaticano II la toma directa de partido en el perfeccionamiento temporal, y así ha intentado hacer entrar el progreso de los pueblos en la finalidad del Evangelio.

La *Populorum progressio* explicita la doctrina. Se presenta como un desarrollo de la *Rerum novarum*: ésta enseñaba la armonización de las clases (ricas y pobres) en el ámbito de los Estados individuales; la encíclica de Pablo VI promueve sin embargo la armonización de los diversos pueblos (ricos y pobres) entre sí, ahora que la semejanza entre las gentes se ha hecho más conocida, más sentida y más estrecha, y son los pueblos (y no los individuos hambrientos) los que se presentan ante la solicitud de los pueblos opulentos.

También Juan Pablo II, en el discurso al *Bureau international du travail*, afirma ser el bien común mundial el problema social que hoy nos incumbe (OR, 16 junio 1982).

No entro a observar cómo en la *Populorum progressio* llega a su consumación un deslizamiento desde el orden de la beneficencia, que es un deber moral, al orden de la justicia, convertido en un derecho exigible. Este deslizamiento se justifica en el sistema católico: como dije, las circunstancias históricas no sólo pueden cambiar el grado, sino incluso las especies de una conducta moral, hacer de una culpa leve una culpa grave, y convertir un acto de beneficencia en un acto jurídicamente obligatorio. Prescindimos aquí de las propuestas concretas de la encíclica, como la constitución de un fondo mundial para socorrer a los países pobres, propuesta impugnada por sociólogos y economistas, movidos quizá por una visión demasiado unilateral. Más relevante es la variación de prospectiva por la cual se invierte la teleología, convirtiendo al progreso técnico y crematístico no exactamente en el fin, pero

sí al menos en la condición previa de la perfección espiritual y de la obra de la Iglesia, según la orientación doctrinal del padre Montuclard (§11.10).

Ciertamente, el término al que se dirige el desarrollo es *un crecimiento integral*: un humanismo destinado a integrarse con Cristo, convirtiéndose así en un humanismo trascendente. Pero la relación entre ese todo que es el hombre humanamente desarrollado y ese otro que es el hombre sobrenaturalizado no resulta determinada.

Pablo VI auspicia un mundo en el cual la parábola de Lázaro y de Epulón sea corregida, *la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico* (n. 47). Se invierte así el sentido de la parábola. En el Evangelio el rico *accepit bona in vita sua* (recibe bienes durante su vida), y por esta razón *cruciatur*. Lázaro, al contrario, *recepit mala et nunc consolatur* (recibe males y ahora es consolado) (cfr. Luc. 16, 25). Querer que Lázaro goce como el rico significaría igualar esos bienes mundanos a la consolación celeste y hacer de la fruición de los bienes del mundo un valor conectado con la fruición de Dios e incluído en ella.

Además, como enseña solemnemente el Sermón de la Montaña, hay una contraposición entre el llanto y la consolación, entre la sed de justicia y la saciedad de justicia [18] . Sin embargo no se puede sostener que el llanto sea una consolación incipiente (ésta consiste en la cesación del llanto) o que estar sediento sea un incipiente no tener sed. El preámbulo de una cosa no es la cosa. La fórmula del cristianismo es *aut aut*, no *et et*. Se puede quizá legitimar también *et et*, pero no a la par, porque las cosas del mundo se quieren solamente hipotéticamente y como medio, mientras las del cielo absolutamente y como fin de todos los fines.

Pero el pensamiento de la encíclica de Pablo VI está bien aventurado por su difusor, el padre Lebret [19] : el oficio de la Iglesia en la transformación del mundo no es ni supletorio ni secundario, sino más bien esencial a la predicación del Evangelio, que es *la misión de la Iglesia* (dice el Sínodo de obispos de 1971) *para la redención de la Humanidad y la liberación de toda situación opresora*. La dualidad de redención y liberación repropone el *et et* sofístico; en realidad redención y liberación no son dos, sino una, porque la redención coincide con la liberación: pero una liberación en Cristo, espiritual y escatológica.

[18] Esta contraposición es hoy debilitada y eludida.

[19] Ver V. COSMAO, *Transformar el mundo: una tarea para la Iglesia*, Ed. Sal Terrae, Santander 1981. El autor es el director del Centre Lebret.

42.13. Oscurecimiento de la escatología. La ecumene humanitaria

Haber integrado la civilización terrena en el Evangelio lleva a un oscurecimiento de los fines ultraterrenos de la religión. La justicia, que consiste en que el hombre se vuelva totalmente a Dios [20] , se convierte en un volverse el hombre hacia el hombre, y la ética religiosa confluye con la ética humanitaria: el reino de Dios cuaja en el reino del hombre. De aquí se derivan la consonancia cada vez más grande entre la empresa de la civilización (ordenando la vida sin referencia a lo divino) y la acción de la Iglesia contemporánea, ya no imbuída de los valores cristianos sino, como siempre se dice, en busca de los valores humanos y cristianos.

El generalizado sincretismo de las religiones se encuentra así inscrito en un sincretismo humanitario, alma del mundo moderno. De esta suerte, las máximas, principios y persuasiones últimas propias del catolicismo son eludidas, rebajadas, o calladas, iluminándose sólo lo que es común a todas las opiniones e igualando así todo con todo: apoyando el ideal humano sobre la naturaleza pura y sobre una protología meramente humanitaria.

Hoy ya no hay en el mundo una sola Constitución civil que tenga una base religiosa cristiana. La visión escatológica del catolicismo está eclipsada y el razonamiento teológico de la predestinación desaparece de la doctrina. El fin, el interés, la *res* que admite un discurso universal, son dados solamente por el mundo de aquí abajo y es por la prospectiva de este mundo por lo que la Iglesia se pone al servicio de los hombres; en esta prospectiva es aceptada e incluso invitada como amiga [21] .

El antagonismo del *aut aut* pone aún contra la Iglesia a la mayor parte del género humano, animada y dirigida por el comunismo. Resulta encima curioso tener que observar cómo dicho antagonismo es mejor advertido por esta parte que por la Iglesia misma, la cual lo atenúa y decolora.

El humanismo llamado laico reconoce en el ideal de la Iglesia su mismo ideal y se asocia a él, como si hubiese coincidencia entre Cielo y tierra: como si estuviese en acto en el Cristianismo ese cambio radical, que es sin embargo imposible (§5.7). Para no desviarnos de nuestra norma metódica, mostramos esa asociación en las declaraciones de Sandro Pertini, presidente de la República Italiana, en el OR del 27 de enero de 1983: *Estoy firmemente convencido de que el verdadero progreso para nuestro país no vendrá de una*

[20] Ecl. 12, 13: *Deum time et mandata eius observa: hoc est enim omnis homo.*

[21] El Papa en el discurso a los pescadores de Flutrock: *Hombres y mujeres nacen para contribuir con su trabajo a la edificación de la comunidad humana y para realizar así su completa estatura humana de co-creadores con Dios y constructores con Él de su Reino.*

contraposición entre creencias diversas, sino de su capacidad de comprenderse y estimarse mutuamente. Europa e Italia nacen del esfuerzo común de católicos y laicos: de la contribución de toda la tradición cultural cristiana y conjuntamente de los valores laicos, como la valoración de lo distinto, el respeto mutuo o la tolerancia, que forman parte también del cristianismo. Ciertamente ya no es momento de contraposiciones, sino de integraciones recíprocas en bien del hombre. Sobre este campo, creyentes y no creyentes pueden hacer juntos un largo recorrido.

Prescindamos de la debilidad del análisis histórico, que supone activos los valores laicos cuando los valores laicos no existían, pues en realidad son hijos de la era moderna. La prospectiva del Presidente es aquí claramente un sincretismo humanitario. Éste se compagina perfectamente con el ideal profesado por Comunión y Liberación en el gran Meeting de Rimini de 1983, que en el mensaje a Pertini declaraba *comprometerse por la construcción de una sociedad cuyo centro sea el hombre, por el diálogo entre culturas e identidades distintas, por los derechos de todo hombre, por la paz* (OR, 31 de agosto de 1983).

Pero comprensión e integración suponen un valor anterior y común a los valores comprendidos (es decir: tomados juntos e integrados), y este valor es el hombre en sí mismo como fin del mundo, y no los valores trascendentes de la religión.

El ideal humanitario reivindica la religión y mira a la instauración del *regnum hominis*, último estadio, según Comte, de la madurez humana, en el cual está enmascarada una especie de era del Espíritu Santo inmanente al mundo.

El presidente Pertini fue más allá en el discurso pronunciado durante la visita del Papa al Quirinal el 2 de junio de 1984. Profesó la irrelevancia de las religiones en el progreso del género humano. Son para él formas posibles del espíritu humanitario, que se desarrolla independientemente de ellas. El Presidente cree que no pueden impedir la comunidad entre los hombres, pero no las considera como factores privilegiados, de tal comunidad: *Las confesiones religiosas, la elección filosófica o la militancia política, no pueden constituir obstáculo en el camino de la comprensión* (OR, 4 de junio de 1984).

El Papa además dedicó su propia respuesta al motivo de la ecumene humanitaria, y hablando del pueblo italiano identificaba la índole nacional de los italianos con el espíritu humanitario, haciendo nacer de éste y no de la religión las obras de San Camilo de Lelis y de San José Cottolengo.

Las semejanzas que se pueden encontrar entre la acción inspirada por la religión y la acción laica son (como decían los escolásticos) semejanzas materiales, pero no formales: no conciernen a la esencia de la cosa, que es radicalmente distinta en los dos casos. La unidad universal, según el catoli-

cismo, es compatible con la diversidad, puesto que ésta deja subsistir por encima de las diferencias el reconocimiento común del fin trascendente, que es el principio auténtico de la unidad. En el universalismo humanitario, sin embargo, no se deja subsistir ese fin trascendente, y en su lugar se convierte al hombre en centro y en fin.

También en la axiología humanitaria se puede dar un lugar a la religión, pero sólo como una especie más de la humanidad pura. En la Homilía de Pentecostés de 1983 (OR, 26 mayo 1983) Juan Pablo II celebró la acción unificante de la Iglesia en el mundo, e intentó atribuirle un importante concurso en la formación de la ecumene humanitaria y civil a la cual se vuelcan las naciones. *Después de Pentecostés la reconciliación ya no es un sueño confiado a un futuro lejano. Se ha convertido en una realidad destinada a crecer incesantemente con la expansión universal de la Iglesia*. El Papa distinguía dos aspectos de tal razón unificadora. Primero, *haciendo que los hombres se adhieran a Cristo, el Espíritu Santo los liga en la unidad de un solo cuerpo (la Iglesia), y reconcilia así en una misma amistad a personas lejanísimas entre sí por ubicación geográfica y cultural*. Además, *el Espíritu Santo ejercita su acción incluso fuera de la Iglesia, inspirando a los hombres el deseo de una más grande unidad de todas las naciones.*

La conmoción utópica que sugiere al Pontífice ese modo de hablar es manifiesta. La expansión universal de la Iglesia Católica está hoy detenida, sea por la intestina descomposición lamentada por Pablo VI, sea por un nuevo concepto de ecumenismo que ha esterilizado las misiones. Además, la moción extraeclesial del Espíritu Santo es un dogma de fe, pero constituye precisamente un orden extraordinario sobre el cual no se puede fundar una visión y una previsión histórica.

La debilidad de la Iglesia en su operación de promoción humana responde a una ley: *suus quisque officium agat*. La naturaleza de todos los entes, físicos o morales, es el principio del movimiento de ese ente; por tanto la naturaleza sobrenatural de la Iglesia se manifiesta primariamente en un movimiento sobrenatural. Cualquier otro movimiento, y sobre todo el de la promoción humanitaria, está destinado a tener éxito (y la historia de la civilización lo prueba), pero como corolario y mantisa del otro. Al progreso del mundo puede indudablemente concurrir la Iglesia, pero no en la dirección que tal progreso ha tomado, sino más bien enderezándolo y contrastándolo.

Ella no puede, como parece querer hacer hoy, situarse de cualquier manera a su cabeza, porque el verdadero origen de tal progreso es una naturaleza distinta de la suya. La ambigüedad, la incertidumbre y la ineficacia del socialismo cristiano son una prueba de este hecho. Ciertamente la Iglesia, al situar fuera de sí misma su virtud sobrenatural, defiende a la vez las bases naturales del orden humano, y no puede defender aquélla si no tiene firme

éste. Hoy de hecho, la Iglesia es la única defensora de los derechos naturales, pero su defensa aparece mezclada con todas las violaciones posibles, como hemos mostrado en §§20.3-21.3 y articuladamente en los siguientes epígrafes. Además, el orden moral y el escatológico se reclaman mutuamente, porque la ley moral es el orden de la vida humana que tiene su fin y su cumplimiento en la realidad escatológica: *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt* (II Cor. 4, 18) [22] .

42.14. Leyes del espíritu del siglo. Lo agradable. El olvido

El aspecto más vistoso del mundo contemporáneo es la convulsa vivacidad de su espíritu, el continuo movimiento de las opiniones, la variación rápida de las cosas, la ininterrumpida discusión y problematización total (sobre todo y por todos), el incesante pulular de congresos, encuentros de estudio, o grupos de investigación. En esto consiste el fenómeno profundo del pirronismo y del movilismo, que corrompen profundamente la mentalidad. Pero este fenómeno no tiene noúmeno, y responde a una ley que ya hemos citado: cuanto más dejan de existir las cosas en el mundo real, más pasan al orden verbal; y la palabra (el fenómeno, la apariencia del ente) se convierte en un quid en sí y sustitutiva del ente.

Por ejemplo, cuando la vida monástica languidece, entonces abundan los escritos sobre la renovación y sobre el descubrimiento o redescubrimiento de los valores monásticos, convirtiéndose todo en problemática y verborrea. Y cuando la adoración eucarística es rebajada a lo más profundo, entonces el Sacramento se convierte en sujeto de discusiones, congresos de estudio y libros, como jamás se vio en épocas de profunda piedad eucarística. El Sacramento se pone en relación con todas las cosas: con el turismo, el deporte, el teatro, etc.; en definitiva, todo con todo. Más que de vitalidad, tal sobreabundancia es indicio de vaciamiento: cuando la cosa subsiste, no tiene necesidad de ser problematizada e invadir el mundo verbal. La transferencia de lo real a lo verbal no se explica adecuadamente si no se medita esa arcana facultad de la mente de reconocer o desconocer lo que le está presente, de proponerse a sí misma una cosa y creerla, o viceversa: apartarla y no advertirla, como si no existiese. Es el arcano tocado varias veces en la Biblia y máxime en Luc.

[22] Por donde no ponemos nosotros la mirada en las cosas que se ven, sino en las que no se ven; porque las que se ven son temporales, mas las que no se ven, eternas.

8, 10: *ut videntes non videant et audientes non intelligant* [23] .

De esta facultad de clarificar y oscurecer unas partes u otras de lo real conocido proviene el gran hecho individual y social del olvido. El olvido es el gran motor de la historia y configura el espíritu del siglo.

No estoy tratando de ese olvido intencional que no está en la memoria, sino sólo en la representación mental o vocal que nos hacemos de la realidad. Aquí me refiero al olvido que no quita de la conciencia el hecho, pero hace que no sea advertido, ni se crea en él: que, por decirlo con Leibniz, se lo perciba sin percibirlo.

La dirección del espíritu del siglo está determinada por imponentes fenómenos de tal olvido. No menos que los impulsos de la pasión y de la voluntad explícita, es el gran motor de la historia. Ciertamente el espíritu humano es incapaz de contener simultáneamente varios valores, y el olvido es aquéllo gracias a lo cual el mundo antiguo se hace siempre nuevo. Al igual que las Danaides, la historia, que recibe su misma sustancia de la memoria, vierte incesantemente en el tonel un evento tras otro; pero no lo llena jamás, y los eventos colman y desbordan el vaso de la memoria, fútil y permeable. El estado del mundo es a cada momento un compuesto de memoria y de olvido. Como escribe Virgilio Malvezzi [24] , *el espacio de cien años es la longitud que tiene el lecho del río del olvido: ya han muerto los hombres que, no sin peligro y con grandísimo daño, conocieron que las rebeliones son inútiles; ya no se perciben las aldeas quemadas, los árboles incinerados, las tierras esterilizadas, las ciudades desiertas, destruídas, deshechas; no se cree en los daños causados, o si se cree en ellos no se los valora porque se los conoce como reparables, porque se los ve reparados.*

He dicho que la historia es como el tonel de las Danaides. A causa de la memoria, cada generación recapitularía el mundo; a causa del olvido, cada una lo recomienza. Así, los siglos se reciclan en la idéntica miseria, curada (como dice Francesco Chiesa en el Martire) por el *piadoso olvido de los hijos.*

Tampoco sirven de nada los esfuerzos de una generación para fijar la memoria y abolir el olvido. Los griegos, después de las guerras persas, dejaron en pie los templos incendiados para perpetuar en las mentes la crueldad impía de los bárbaros. Después de 1945 los americanos dudaron si reconstruir o no las ciudades alemanas, a fin de que no cayese el pueblo germano en el olvido de su culpa y de la desventura siguiente. Pero luchar contra el olvido es chocar con la fatalidad, porque el olvido es la ley de la historia; más bien es lo que constituye la historia, consistente en las vicisitudes de muertos y de vivos (es decir: de comparecencias y desapariciones de las cosas del espíritu). Por

[23]Para que mirando no vean y oyendo no entiendan

[24]*Politiei e moralisti del Seicento*, Bari 1930, p. 233.

tanto el olvido es algo benéfico en la vida del tiempo, incluso institucionalizado en el derecho mediante la prescripición, la usucapión o la perención, contempladas en todas las legislaciones. Y no me adentro en el acto moral del perdón, especie de voluntario olvido que si bien no puede deshacer el hecho pretérito, lo anula en la memoria de quien perdona.

El olvido tiene una parte importante en la historia de las naciones y en la de la Iglesia. La *damnatio memoriae* es característica de todos los regímenes que se alzan sobre las ruinas de los anteriores. Pero aquí es conveniente tocar solamente el olvido como fenómeno de la Iglesia contemporánea. A lo largo de todo este libro, que indaga las variaciones experimentadas por el catolicismo en el siglo XX, se ha visto que todo cambio es correlativo a un olvido, a una agustiniana inadvertentia. Las novedades del Vaticano II son iluminadas por parte de la doctrina católica, lo que se corresponde con la obliteración correspondiente de otras partes.

- El olvido cubre el dogma de la predestinación bajo la verdad de la vocación universal
- el del infierno, bajo la verdad de la misericordia divina
- el de la Presencia Real, bajo la verdad de la presencia espiritual de Cristo en la asamblea
- el de la obediencia absoluta a la ley divina, bajo la verdad del perfeccionamiento personal que se sigue de ella
- el del fin escatológico de la humanidad, bajo la verdad de los deberes temporales del hombre
- el de la infalibilidad de Pedro, bajo la verdad del magisterio colegial de los obispos
- el de la inmutabilidad de la ley moral, bajo la verdad del devenir histórico de sus aplicaciones
- el del sacerdocio ministerial, bajo la verdad del sacerdocio de los fieles
- el de la enseñanza del dogma divino, bajo la verdad de la búsqueda dialéctica.

El Vaticano II es un imponente fenómeno de innovación cuyos efectos se han imprimido en todo orden doctrinal y práctico de la vida eclesial; pero la emergencia de la novedad es menos significativa que el fenómeno de olvido que subyace. Y la genuina renovación de la moderna Iglesia deberá consistir

en una restauración de la memoria, conservando siempre (se entiende) la diferencia entre esa memoria esencial que se identifica con el ser mismo de la Iglesia, y la memoria de sus mutables concreciones históricas necesarias para la conservación de la esencia.

42.15. Los olvidos de la Iglesia contemporánea

Si queremos buscar fenómenos de olvido en la Iglesia contemporánea, muchos de los cuales son hoy contemplados como rectificaciones de una visión que solamente en nuestro tiempo sería clara y desapasionada, encontramos abundantes y llamativos ejemplos.

Paso por alto el difundido olvido de las dificultades sufridas por la Iglesia en el siglo pasado por obra del Estado liberal y en el presente por obra de los totalitarismos. Se genera este olvido merced a una propensión a la renuncia, a la remisión y al aborrecimiento de toda enemistad, incluso las del injusto y el ofensor. Juan XXIII dio ejemplo en el mensaje al presidente Fanfani en el centenario de la unidad nacional de Italia. El Papa niega haber existido conflicto entre la nación italiana y el Papado durante las luchas del *Risorgimento* y dice que tal conflicto es fruto *de cierta literatura descabellada.* Llega a ilustrar *qué astro benéfico y signo luminoso, que invitaba al triunfo de tan magnífico ideal (la unidad nacional) fue el Papa Pío IX, quien lo captó en su significación más noble.*

Juan XXIII, en su fervor benévolo e irenizante, ponía en olvido los rechazos, las condenas, los anatemas opuestos por aquel Pontífice a los ideales del *Risorgimento*; arrancaba de raíz de la historia la hostilidad anticatólica de gran parte del movimiento de emancipación, y hacía desaparecer completamente el drama de los problemas de la conciencia católica de entonces.

Pablo VI fue a este respecto bastante más parco, y no teniendo la índole eutímica de su antecesor, se mantuvo en esto y en otros puntos históricos en los términos que prescriben a un mismo tiempo la verdad y la dignidad.

Juan Pablo II abundó varias veces en el sentido de la obliteración, pero no sabemos a qué propensión psicológica, visión doctrinal o intención política reconducir los hechos. Citaremos solamente dos que condenarían al río del olvido eventos decisivos de la historia europea del último medio siglo.

En la visita a Polonia de junio de 1979, acercándose al lugar donde estuvo el campo de concentración de Auschwitz, el Papa celebró con voz solemne el martirio de millones de inocentes bajo el martillo de una tiranía impía, y llamó al lugar *santuario del sufrimiento humano* y *Gólgota del mun-*

do contemporáneo. Pero después, en un súbito impulso del corazón, prorrumpió *praeter exspectatum* en un ardiente homenaje *al enorme tributo de sangre entregado por Rusia en la lucha por la libertad de los pueblos en la última y tremenda guerra* [25] . La esclavización de Letonia, Estonia, Lituania, Checoslovaquia, Hungría, Rumanía y de la misma Polonia por obra del despotismo soviético, que determinó el destino de media Europa y provocó graves angustias a la religión, es aquí inmolada al río del olvido.

No menos peculiar es el olvido en el que Juan Pablo II envolvió los padecimientos de la Iglesia de España durante la guerra de 1936-1939, en los discursos pronunciados durante su visita en noviembre 1982. Sé bien, y soy el primero en asegurarlo, que en aquella sangrienta revolución nacional convergieron y divergieron impulsos heterogéneos de contrapuestas concepciones políticas: pero también de contrapuestas ideas de fondo, religiosas e irreligiosas; y sé también lo difícil que es discernir los unos de los otros en las masas que combatieron. En aquel compuesto de motivos mezclados los casos de martirio religioso en estado puro deben haber sido menos frecuentes de lo que parece.

Sin embargo, es imposible desconocer que en aquel cruel enfrentamiento en el que fueron cruelmente asesinados trece obispos, cuatro mil sacerdotes y tres mil religiosos y religiosas, al menos una fracción de aquellas víctimas haya caído (como además fue confesado por los de la otra parte) *in odium fidei*, verificándose así la razón auténtica del martirio católico. Además aquel conflicto fue entonces contemplado, sobre todo por Pío XI en una solemne alocución, como un gran hecho religioso; y sólo de modo reflejo, también de régimen político. No obstante, en los muchos discursos pronunciados por el Papa durante la visita en España, no se encuentra la más leve reminiscencia de aquellos padecimientos de la Iglesia.

Sin embargo, pocas semanas antes del viaje papal el OR incluía un gran artículo del padre Isidoro de Villapadierna acerca de *Noventa y cuatro capuchinos víctimas de la Revolución de España*; sobre ellos está incoada la causa de reconocimiento del martirio en la congregación romana para la beatificación de los Santos.

La potencia del olvido tiene también otro nombre: potencia de la oportunidad; y aún otro: potencia del tiempo. Conviene intentar averiguar, en este epílogo de todos nuestros discursos, su etiología y su significado.

[25]La perícopa falta en el texto polaco y fue pronunciada ex abrupto. Figura sin embargo en la traducción italiana del discurso. Los corresponsales de la helvética ATS y de la italiana ANSA, testigos *de auditu*, la relataron en sus servicios. Ver por ejemplo *Giornale del popolo*, 8 de junio de 1979.

42.16. Deducción metafísica de la crisis

Prescindiendo de alguna voz discorde entonada al *dicite nobis placentia* y que queda descalificada y ridiculizada por la misma exageración de sus afirmaciones, la crisis de la Iglesia, paralela a la del mundo, es admitida universalmente; como también lo es que la crisis se manifiesta en el desequilibrio entre el desarrollo material (como sumariamente se dice) y el desarrollo espiritual del género humano. En realidad el desequilibrio nace de la incapacidad de contener el desarrollo técnico dentro del moral, y por consiguiente de poner las cosas en orden.

El fondo del extravío en el cual han entrado los siglos de la era moderna es la falta de unidad, la ausencia de un principio que coordine y unifique todos los valores. La unidad es la condición de todo ente y también de su perfección. Es cierto que el valor, que por sí mismo es suma unidad, se refleja en la criatura de modo múltiple; pero la multiplicidad con la cual se refleja entra en un orden (es decir, en una unidad), ya que orden es la conspiración de varios en uno: es la razón por la cual los valores reflejados son copia de un único valor primordial y eterno. Ahora bien, ¿cuál es la razón por la cual se ha perdido la unidad del mundo contemporáneo? En este punto debería demostrar cómo el principio unificante no puede jamás ser alguno de los elementos que se deben unificar, sino un quid externo y superior a ellos; y por tanto los problemas del hombre no se resuelven en el hombre.

El mundo moderno, al contrario, intenta unificar sus valores sobre alguno de los valores internos a él. Éstos no tienen sin embargo virtud unificante, porque son parciales y a veces incompatibles: la economía, el placer, el desarrollo de la persona, o la libertad.

El valor que da unidad a los valores múltiples es ese valor último por el cual todas las cosas son hechas y al cual convergen. Este valor último es externo al orden de los valores que unifica. De las cosas de la vida, que configuran una serie desordenada (cosas no conexas), hace una serie ordenada (cosas conexas), y así una llama a la otra y todas se disponen en un camino gradual hacia el fin.

Retomemos la cuestión: ¿por qué el mundo moderno no consigue operar esa conexión y disponer todo en un orden? Como se dijo (incluso demasiadas veces) en este libro, la razón es que ha oscurecido el concepto del fin último cerrándose en una *Diesseitigkeit* absoluta. Sin embargo, una de las causas de este olvido del valor escatológico no es necesaria, sino dispositiva: la limitación del espíritu creado. A causa de ella el espíritu del hombre no puede realizar las operaciones necesarias para concebir el orden del mundo y fundamentar su axiología. Dichas operaciones son: primera, percibir los valores individuales; segunda, percibir la relación de cada uno de ellos con el valor

primero, que es idénticamente causa primera y fin último del mundo; tercera, a la luz de aquella primera relación, concebir la conexión sintética de todos los valores unos con otros y comprenderlos todos bajo un único valor.

Ahora bien, mientras los conocimientos fueron pocos y poco especializados, los valores eran concebidos confusamente y en conjunto como informados por un único valor: precisamente el valor religioso. La idea de la relación al fin último tenía primacía sobre todo y era la forma universal que todo lo unifica.

Pero si bien la mente del hombre, como dijimos, puede ciertamente contener todos los valores mientras son indistintos y confusos, ya no puede hacerlo cuando son distintos y desplegados cada uno en su propia esfera. El espíritu no puede entonces ver lo uno y lo otro a la vez (como lo veía cuando eran indistintos), sino solamente discurrir del uno al otro. Por tanto resulta frecuente en el mundo moderno el fenómeno de vivir algún determinado valor separadamente, como si fuese autónomo y pudiese subordinar a sí todos los otros valores: en suma, este valor se arroga el papel propio y exclusivo del valor primero ultramundano. Por tanto se derrama sobre los valores mundanos una religiosidad parangonable a la idolatría. Los valores son sofísticamente secuestrados los unos por los otros, desligados de sus ataduras, y separados del primero (que los mantiene unidos): *la universal figura de este nudo* (Par. XXXIII, 91) resulta extraviada.

Los valores, ya no confusos e indistintos sino distintos y separados, tienden a tomar cada uno de ellos el completo dominio del hombre, y puesto que se desvanece su relación con el valor primero, su constitución en autonomía y su crecimiento fuera de la armonía religiosa conquistan un carácter de oposición a la religión, o cuando menos de extrañeza a la religión: incluso la religión cristiana se convierte en un elemento del mundo, y en esto consiste el cristianismo secundario. El finalismo ultramundano es primeramente confinado en la incierta conciencia individual, protegida por el principio de la libertad; y después se disuelve en una consumada mundanidad, pues la *vis logica* concluye con su completa disolución en la *Diesseitigkeit* absoluta.

Esta disolución de la religión en el mundo es considerada como la novedad propia del Vaticano II por el arzobispo de Avignon en OR, 3 de septiembre de 1976: *La Iglesia ha buscado una nueva definición de sí misma y ha comenzado a amar al mundo, a abrirse a él, a hacerse diálogo.* Es el intento de retornar a la pluralidad o polivalencia de los valores, que así distintos no pueden ser contenidos por la mente en la unidad del valor. Pero este retorno no tiene lugar, como debería ocurrir, restaurando la idea del valor ultramundano unificante, sino estableciendo un pseudoprincipio inmanente que rechaza encontrar fuera del mundo las razones del mundo y fuera de la vida temporal el destino del hombre. La aporía contra la cual se estrella es la del

dependiente independiente, clave de todos nuestros razonamientos.

La pluralidad de los valores desconectados es una especie de politeísmo. Simone Weil (*La prima radice*, Milán 1954, p. 268) concreta en términos precisos el vicio de la axiología pluralista: *El pecado del politeísmo consiste en creer que hay varios bienes independientes entre sí, como la verdad, la belleza o la virtud; no consiste en dejar que la imaginación juegue con Apolo y con Diana*. Ya Nicole Malebranche había reconocido como error del politeísmo la existencia de una pluralidad de valores independientes. En el lib. VI, cap. 3 *De la recherche de la vérité*, quita toda causalidad a las cosas creadas, afirmando que si tuviesen una causalidad verdadera (es decir, independiente) serían causas primeras y se convertirían en dignas de adoración. El paso de la metafísica a la axiología es obvio. No existe una pluralidad de valores desconectados, independientes y no derivados de su valor primero, sino que cada uno de ellos es un valor primero y puede convertirse en principio de religión [26] . Entonces el orgullo de los valores del mundo estimados como autónomos se corresponde con la desautorización de toda fe religiosa.

42.17. Diagnóstico y pronóstico. Dos conjeturas finales

Resulta difícil, o más bien imposible, concluir el análisis extendido a lo largo de este libro con una adivinación o pronóstico de lo que ocurrirá. La elevación de la conjetura al grado de ciencia (llamada, con mal formado vocablo, futurología) es cosa inconsistente, vulgar, teatral y vana. Ciertamente existe una ley general según la cual en el orden del mundo, causas iguales producen efectos iguales; pero esta ley expresa el comportamiento del mundo precisamente general, y no consiente silogismos y conclusiones individuales; se pueden enunciar verosimilitudes, pero no verdades.

Existe todavía el juego de la voluntad libre, el contingente defecto de las naturalezas finitas, o el carácter extraordinario de la intervención divina, tanto en el orden de la naturaleza como en el orden de la gracia. Es por tanto irrefragable la proposición: *de futuris contingentibus non est determinata veritas.*

En la Fe católica hay en torno a los acontecimientos una sola certidumbre: la creación y el correr del mundo discurren bajo la divina Providencia y tienen

[26] Mons. F. OLGIATI, en sus obras de historia de la filosofía, reconocía en la concreción, es decir, en la perfección distinta de lo real, el carácter de la era moderna, y en la abstracción el de la Edad Media. Nos parece sin embargo que la concreción es la que capta todas las relaciones, y que sin conciencia de la relación con lo trascendente se llega a lo abstracto y lo sofístico.

por fin la gloria divina. Pero el sentido de la evolución del mundo no aparece manifiesto en las articulaciones singulares de la historia. Se capta solamente en la totalidad de su devenir, y de este modo, mientras el devenir esté en acto y no haya concluído escatológicamente, puede ser solamente vislumbrado. Pero arriesguémonos con las conjeturas.

La primera conjetura es que el proceso de disolución de la religión católica en la sustancia mundana continúe, y el género humano camine hacia una igualación total de las formas políticas, de las creencias religiosas, de las estructuras económicas, de las instituciones jurídicas, y de los géneros culturales. Esto ocurriría bajo el imperio de la técnica al servicio del desarrollo del hombre en cuanto hombre y solamente mediante los elementos del mundo. La instauración del *regnum hominis* con la baconiana *prolatio terminorum humani imperii ad omne possibile* [27] constituiría esa novedad catastrófica anunciada tanto por la nueva teología como por la filosofía marxista. Las coloraciones religiosas con las cuales la teología de la liberación todavía se presenta están destinadas a desvanecerse y dejar desnuda la esencia humana de la teoría. Ver §§32.1 y 35.11. Esta primera conjetura supone la absoluta historícidad del Cristianismo, la caída de la Revelación divina a ser un momento del deviniente espíritu humano, y la eliminación de todo Absoluto de la razón y de la religión. Puede considerarse al comunismo ateo como principio activo de la *desreligionización*, pero también cooperan con él las doctrinas que lo han dado a luz históricamente.

Algunos pensadores de los siglos XVIII y XIX, lúcidos por agudeza del ingenio o exaltación ideal, realizaron anticipaciones informes y confusas, pero sin embargo notables, de esta adivinación sobre la crisis del mundo. Juan Jacobo Rousseau, en el *Contrato Social*, lib. II, cap. 8, escribe: *El imperio ruso querrá subyugar a Europa y será él mismo subyugado. Los Tártaros, sus súbditos, se convertirán en sus amos y en los nuestros.* Giacomo Leopardi, en Zibaldone, 867: *No dudo en pronosticarlo. Europa, completamente civilizada, será presa de esos medio bárbaros que la amenazan desde el fondo del Septentrión; y cuando estos conquistadores se civilicen, el mundo volverá a equilibrarse.*

Aún más preciso es Jaime Balmes afirmando que quienes creen que Europa no podrá conocer ya conflictos similares a los de la invasión de los bárbaros y de los árabes no han reflexionado sobre lo que podría producir en el orden de la Revolución un Asia gobernada por Rusia [28] .

Tal mutación de civilización, que implica mutación de religión o negación

[27]Extender los límites del poder del hombre y desarrollar infinitamente todas sus posibilidades.

[28]*El protestantismo comparado con el catolicismo*, O.C. tomo IV, B-A.C, Madrid 1949, cap. 13, págs. 125 y ss.

de toda religión, está prefigurada también en las grandiosas páginas con que Vico concluye la Ciencia Nueva: *Pero si los pueblos se pudren en esa última languidez civil, que no consiente ni un monarca nativo, ni que vengan naciones mejores a conquistarles y conservarles desde fuera, entonces la Providencia, ante este su extremo mal, adoptará este extremo remedio: que (...) hagan selvas de las ciudades, y de las selvas madrigueras para el hombre; y de tal suerte, dentro de muchos siglos de barbarie, se enmohezcan las sutilezas malnacidas del ingenio malicioso, que les había convertido en fieras más feroces con la barbarie de la reflexión* [29] *que con la barbarie del sentido*. Esta primera conjetura profética es incompatible con la Fe católica. En realidad, como dijimos en §§5.7-5.8, no hay en el hombre otra raíz distinta de aquélla con la que fue creado y en la cual está injertado lo sobrenatural: no es posible un cambio radical. No hay en el hombre otra novedad aparte de la que causa en él la gracia, y esta novedad continúa (sin pasar por un estado intermedio) en el estado escatológico. Éste es el estatuto primero y último del hombre y no se dan cielos nuevos ni tierra nueva bajo este cielo y bajo esta tierra. La segunda conjetura acerca del futuro de la Iglesia es la expresada por Montini como obispo y confirmada después como Papa, y de la cual hemos tratado en §3.8. La Iglesia continuará abriéndose y conformándose al mundo (es decir, desnaturalizándose), pero su sustancia sobrenatural será preservada restringiéndose a un residuo mínimo, y su fin sobrenatural continuará siendo perseguido fielmente por una avanzadilla del mundo.

A la engañosa expansión de una Iglesia diluída en el mundo corresponde una progresiva contracción y disminución en un pequeño número de hombres, una minoría en apariencia insignificante y moribunda pero que contiene la concentración de los elegidos, el testimonio indefectible de la Fe.

La Iglesia será un puñado de vencidos, como preanunció Pablo VI en el discurso del 18 de febrero de 1976. Tal inanición y anulación de la Iglesia no invalida, más bien verifica, lo expresado por 1 Juan 5, 4: *haec est victoria, quae vincit mundum, Fides nostra* (y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe).

Esta inanición de la Iglesia permanece inexplicable en línea histórica pura y tiene estrecha relación con el arcano de la predestinación. La fe no está *acostumbrada al triunfo*, y no hay jamás para la Iglesia victorias definitivas, sino victorias en curso de realizarse: es decir, combate perpetuo en el cual ella no sucumbe, pero jamás puede dejar de combatir. Y en el oscurecimiento de la fe, indicado en Luc. 18, 8, pueden tener lugar inversiones de la civilización que sin embargo no invierten la realidad de ese avance de la Iglesia: la ruina

[29] La barbarie de la reflexión es el desarrollo de la razón, cuando se separa de su principio trascendente y de su fin moral, como ocurre en el mundo de la técnica.

de Roma (tan recurrente en las profecías extracanónicas), la emigración de la Iglesia de levante a poniente (quizá a las Américas, quizá a Africa), traslaciones de imperios (según el esquema bíblico), o destrucción y reconstrucción de pueblos [30] . La Iglesia, semimoribunda en la pobreza, en la persecución y en el desprecio por parte del mundo, tendrá el destino del Elegido de Thomas Mann: *mientras el mundo se lanza a la barbarie, él se refugia con espíritu de penitencia y religión en la inhumana soledad de un inalcanzable escondite; allí se hace montaraz, diminuto, se nutre de hierba y de tierra, se convierte en una heredad orgánica donde habita el hombre, pero en la que el hombre resulta irreconocible. Sin embargo, en un momento decisivo para la Cristiandad, la Providencia reencuentra al pequeño monstruo semihumano y los legados romanos lo traen a Roma, lo alzan a la cumbre pontifical, y lo consagran a la renovación de la Iglesia y a la salvación del género humano.*

De la inanición a la exaltación hay ciertamente un camino preconizado por la Fe. De la muralla de Is. 30, 14, derrumbada en fracciones de minutos y entre cuyos escombros no se encontrará ni siquiera un tiesto para transportar un tizón, se llega (en el orden de las cosas esperadas) a la edificación de la Jerusalén celeste, y no sólo de la terrenal. Este pasaje contradice las leyes de la historia humana, pero encuentra apoyo en las paradójicas resurrecciones históricas de la Iglesia: después de la crisis arriana, en la cual peligró la trascendencia, y después de la crisis luterana, en la cual igualmente corrió peligro. Y el volverse a levantar de la perdición *sin que a oponerse basten los humanos* (Inf VII, 81) responde a las leyes según las cuales opera la Providencia [31] en el gobierno del mundo.

La acción divina transcurre de un extremo al otro, por lo que la criatura alcanza el fondo del mal y después se eleva a la cima del bien. Así, el combate moral empuja al universo hacia su fin: la realización de la cantidad predestinada de bien moral, o como se dice en teología, la consecución del número de los elegidos. Solamente este combate puede dar lugar al completo desenvolvimiento de la criatura en todos los grados posibles. No se trata de que el mal sea requerido por ese desenvolvimiento, sino de que también la victoria sobre el mal está incluída en el destino y en las virtualidades de la criatura intelectiva. La fe en la Providencia anuncia por consiguiente la posibilidad de una recuperación y sanación del mundo mediante una metanoia cuyo impulso inicial él no puede proporcionar, pero de la que es capaz cuando lo haya recibido. La exigencia de la Iglesia en esta situación ya no es leer los signos de los tiempos, porque *non est vestrum nosse tempora vel momenta* (no os

[30]Me refiero sobre todo a las *Revelationes* de Santa BRIGIDA, así como a la síntesis del profetismo medieval hecha por CAMPANELLA en los *Articuli prophetales*, editados por G. ERNST, Florencia 1976.

[31]Investigadas por Rosmini en el tercer libro de la Teodicea.

corresponde conocer tiempos y ocasiones que el Padre ha fijado con su propia autoridad) (Hech. 1, 7), sino leer los signos de la eterna voluntad, presentes en cualquier tiempo y patentes para todas las generaciones que fluyen a lo largo de los siglos.

Pero lo cierto es que la trama de la historia es el arcano de la predestinación, y ante esto, como decía elevadamente Manzoni, al pensamiento humano le conviene torcer las alas y estrellarse contra la tierra.

42.18. El Oráculo contra Duma

Parecerá que nuestro discurso ha llegado a una conclusión que tiene el carácter del conocimiento negativo, hipotético, sombrío y vespertino, incluso nocturno. Así es. Sólo puede traspasarse el velo palpando y vislumbrando. *Custos, quid de nocte? Custos, quid de nocte? Dixit Cutos: Venit mane et nox. Si quaeritis, quaerite, convertimini, venite* [32]. (Is. 21, 11-12).

[32] Centinela, ¿qué hay de la noche? Centinela, ¿qué hay de la noche? Responde el centinela: Viene la mañana y también la noche. Si queréis preguntar, preguntad. Volved a venir